O
SOCIO-
PSIHANALIZĂ
A REALISMULUI
SOCIALIST

ALICE
POPESCU

3
TREI

Editori:
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

Director editorial:
Magdalena Mărculescu

Coperta:
Radu Manelici

Director producţie:
Cristian Claudiu Coban

Corectură:
Roxana Samoilescu, Sînziana Doman

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
POPESCU, ALICE
O sociopsihanaliză a realismului socialist / Alice Popescu . - Bucureşti : Editura Trei, 2009
ISBN 978-973-707-299-3

821.411.21-31=135.1

© Editura Trei, 2009
C.P. 27-0490, Bucureşti
Tel./Fax: +4 021 300 60 90
e-mail: office@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN: 978-973-707-299-3

Dedic această carte
dlui prof. univ. dr. Paul Cornea şi
dlui prof. univ. dr. Nicolae Manolescu

Motto: *Libertatea pe care o căutăm înseamnă să ne folosim mintea şi corpul pentru a ne trăi propria viaţă, nu să trăim viaţa unui sistem de convingeri.*
(*Cele patru legăminte. Cartea înţelepciunii toltece*, Don Miguel Ruiz)

Prefaţă

Cartea pe care Alice Popescu a consacrat-o realismului socialist (o premieră la noi) merge la rădăcinile unui curent care s-a născut în anii ’30 în Rusia sovietică și a cucerit apoi literaturile est-europene. Aceste rădăcini sunt în număr de două: preeminența inconștientului colectiv și nevoia de a oferi maselor o religie profană.

Conform spuselor autoarei, „lucrarea își propune să întreprindă un studiu al formelor pe care le iau principiul randamentului și reprimarea suplimentară în societatea totalitară comunistă, stabilindu-și ca referință literatura realismului socialist, cu precădere câteva dintre romanele și piesele de teatru ale anilor ’50“. Cele două concepte provin din Herbert Marcuse (*Omul unidimensional* și *Eros și civilizație*) și îl au la origine pe Freud. Cartea stabilește o paralelă sclipitoare între comunism și creștinism, urmându-i pe Louis Dumont și Ernst Troeltsch (bibliografia este ca un scrin cu sertare și sertărașe, în care textele de referință și citatele se găsesc unele într-altele, ca în păpușile rusești), distincția esențială între cele două religii fiind marcată la pagina 32: „Problema fundamentală a comunismului nu este abolirea proprietății individuale, ci tentativa disimulată și neobosită de a aboli proprietatea asupra eului individual, cu atributele sale inerente, între care proprietatea privată reprezintă o consecință secundară. În acest punct,

«lucrarea comunistă» se desparte ireconciliabil de cea creștină".

Natura ideologică, așadar „răsturnată", a realismului socialist este descrisă prin prisma utilizării lui în societatea totalitară. „Ideologia este dama de companie a totalitarismului", scrie Alice Popescu, întrebându-se: „Ce este realismul socialist?". O „ruletă rusească", un „Hamlet modern ale cărui personaje și-au primit pedeapsa pentru complicitatea voită, neputincioasă ori inconștientă, cu regele uzurpator". Ideea, valabilă dacă-i avem în vedere pe protagoniști, nu poate ascunde caracterul necesar pe care-l îmbracă realismul socialist, în sensul de a încerca să abolească orice hazard ori libertate, în numele unei silogistici doctrinare devenită axiomatică. În concepția autoarei, problema realismului socialist a fost mereu, simplu spus, următoarea: cât fals poate extrage literatura în mod riguros dintr-o premisă strictă.

Șocante cuvinte descoperă Alice Popescu în precursorii ruși ai sovieticului Jdanov: Bielinski și ceilalți. Recunosc că, deși i-am studiat, ca toată generația mea, la facultate, le uitasem formulele magice prin care priveau ei literatura. Alice Popescu îmi redescoperă acum trecutul jdanovismului. Și este evident nu doar că Jdanov și înaintașii lui care unificaseră asociațiile de creatori din Uniunea Sovietică a anilor '30 n-au inventat mare lucru (o strictețe doar, o rigiditate în aplicare), retușând, în sensul lipsirii de orice imaginație, ceea ce Dobroliubov sau ceilalți scriau cu un veac înainte. „Literatura devine un element al dezvoltării sociale", propovăduia Dobroliubov, „ei i se cere să fie nu numai limba, dar și ochii și urechile organismului social". Alice Popescu e de părere (și are dreptate) că romanul *Ce-i de făcut?*, scris de Cernîșevski

între zidurile închisorii Petropavlovskaia, în 1863, trebuie considerat „primul roman realist socialist", unul *avant-la-lettre*, firește, și printre puținele valoroase, grație utopismului său plin de o imensă bună-credință. Tocmai buna-credință va lipsi suratelor din timpul stalinismului. Un alt utopist care a contribuit la derapajul literaturii sovietice sau românești, Pisarev, își intitula comentariul la *Ce-i de făcut?* „Florile umorului nevinovat". Flori veștejite, în secolul următor; cât despre umor și nevinovăție, e mai bine să nu vorbim.

În capitolul IV („Eros și Thanatos în realismul socialist"), autoarea cărții vine (în sfârșit!) și cu o analiză: la romanul lui N. Ostrovski *Așa s-a călit oțelul*. Analiza e superbă și indică lungul drum al zilei cernîșevskiene către noaptea adevăratului realism socialist fadeeviano-șolohovian. Toate observațiile lui Alice Popescu ar merita reluate: în raporturile erotice, locul femeii îl ia partidul, feminitatea ca atare fiind socotită reacționară, liderul politic îl alungă pe tatăl natural, eliminat ca ostil și reacționar. De la *Pavlik Morozov* de V. Gubarev la *Cumpăna* Luciei Demetrius, lucrurile stau la fel. Nu face excepție *Brazdă peste haturi* de Horvath Istvan, unde în situația tatălui ostil politic se găsește soțul. Peste tot, familia biologică este înlocuită de surogatul politic. În ceea ce privește perechea, *thanatos*-ul, moartea adică, ea este ocultată, ca și sexualitatea. Realismul socialist este victorian.

Un capitol șocant este consacrat în carte rolului femeii în edificarea omului nou: *femeia falică*, zice Alice Popescu. Aflăm că încă din 1924 PCUS publicase un decalog al directivelor sexuale destinat tinerilor activiști de ambe sexe. Analizele autoarei sunt sprijinite pe *Ana Roșculeț*, nuvela lui Preda, și *Lența* lui Francisc Munteanu.

Ultimele capitole se ocupă de latura așa-zicând tehnică a lucrurilor: megamașina comunistă și industrializarea. Entuziasmul față de tehnică este, se știe, constitutiv ideologiei realist-socialiste.

O carte captivantă prin idei și prin stil.

Nicolae Manolescu

Mulţumiri

Existența acestei cărți — în fapt, o teză de doctorat — se datorează celor doi mari profesori pe care i-am avut în facultate și, apoi, ca îndrumători în studiile postuniversitare: prof. univ. dr. Paul Cornea și prof. univ. dr. Nicolae Manolescu. Interesul pentru aplicațiile psihanalizei în literatură a debutat odată cu lucrarea de licență, continuând cu dizertația pentru masterat și, ulterior, cu studiul de față, care este, la origine, o dezvoltare a celei din urmă, unde îndrumător mi-a fost (ca și în cazul lucrării de licență) domnul profesor Paul Cornea. Textul-pilot al tezei datează, așadar, din 1996. Amintesc aceste detalii pentru a-mi exprima gratitudinea față de domnul profesor Cornea, care, în toți acești ani, m-a stimulat, inspirându-mă — prin echilibru și obiectivitate — în „ingrata" mea preocupare pentru psihanaliză, un domeniu catalogat frecvent drept pur speculativ și evitat cu ironie ori, în cel mai bun caz, întâmpinat cu reticență (a se citi rezistență) în mediile literare românești. Ca mulți alți foști studenți ai domniei sale, sunt onorată să recunosc că îi datorez enorm și îi mulțumesc pentru faptul de a-mi fi rămas permanent alături, oferindu-mi, cu o rară generozitate și în toate împrejurările, susținere necondiționată.

Fără această susținere nu aș fi inițiat, probabil, prezenta carte, astfel că singurul lucru pe care îl pot face este să i-o dedic.

În egală măsură, fără sprijinul domnului profesor Nicolae Manolescu, nu aș fi continuat-o și — la fel de probabil — nu aș fi dus-o până la capăt. Îi sunt recunoscătoare dlui prof. Manolescu pentru asumarea sarcinii deloc ușoare de a conduce o teză de doctorat transdisciplinară, mulțumindu-i pentru deschiderea manifestată pe tot parcursul acestui demers, pentru efortul, infinita răbdare și libertatea de desfășurare acordate și (nu în ultimă instanță) pentru importantele transfuzii de încredere și curaj, administrate cu sensibilitate pedagogică și intuiție, care m-au determinat, în cele din urmă, să îl finalizez. Apreciez, de asemenea, gestul domnului profesor de a accepta să îmi prefațeze cartea într-un moment destinat exclusiv ultimelor pregătiri pentru ediția integrală a *Istoriei critice a literaturii române*, cu alte cuvinte, într-un moment în care lipsa de timp era presantă.

Desigur, notorietatea maeștrilor nu reprezintă o garanție pentru valoarea cărții care le e dedicată, ci, dimpotrivă, un motiv în plus de angoasă pentru autoare...

Nu pot încheia totuși fără a adresa mulțumiri comisiei doctorale (prof. univ. dr. Liviu Papadima, prof. univ. dr. Eugen Negrici, prof. univ. dr. Ion Pop și conf. univ. dr. Gabriel Coșoveanu), ca și prietenilor, părinților și tuturor celor care au contribuit, în diferite moduri, dar egal importante, la realizarea prezentului proiect și ale căror nume se regăsesc și ele, toate, în inima mea.

De asemenea, doresc să mulțumesc editurii Trei și în mod special directorilor acesteia, domnului prof. univ. dr. Vasile Dem. Zamfirescu și domnului Silviu Dragomir, pentru a fi acceptat publicarea cărții de față.

Autoarea

Capitolul I

Portret de secol

1. Avatarurile spiritului

Organizarea și structurarea viitorului în conformitate cu fantasmele puterii reprezintă un sindrom politic relativ recent, dar cu rădăcini vechi, inflamat de scientismul secolului al XIX-lea și extazul tehnologic al celui următor. A fost nevoie de comunism și nazism, într-o concentrare temporală de maximă intensitate, pentru a demonstra zădărnicia acestei obsesii, după un principiu care, chiar și în matematică, sugerează exasperarea recursului la ultima metodă: *reductio ad absurdum*. Dar demonstrația a trecut neobservată.

Am gândit această lucrare ca pe o operațiune inversă, de întoarcere în trecut pentru a vedea cum nu trebuie să arate, în general, orice viitor. Un fel de chirurgie plastică de sens contrar, care să descompună forma și să scoată la iveală spațiul conținut. Ca să se poată ajunge la *umbră*, trebuie sfâșiată *masca* și fețele ei, trebuie deconstruit ceea ce omul a creat în ultimul secol sub stăpânirea demonilor săi interiori, din credința inexplicabilă că a cunoaște o mică parte din univers îl face un mic Dumnezeu.

În 1948, în încheierea studiului *Contribuții la fenomenologia spiritului în basm*, Jung atrăgea atenția asupra

direcției în care se îndrepta omenirea: „După Primul Război Mondial s-a sperat în raționea umană. Acum, după cel de al doilea, se speră din nou. Dar deja omul este fascinat de posibilitățile fisiunii uraniului și-și promite o epocă de aur — cea mai bună garanție că grozăviile pustiirii cresc nemăsurat. (…) Mi se pare — o mărturisesc deschis — că epocile trecute n-au exagerat, că spiritul nu s-a lepădat de demonia sa și că oamenii sunt mai expuși, datorită dezvoltării științei și tehnicii, pericolului de a cădea pradă posedării. Arhetipul spiritului poate avea atât efecte pozitive, cât și efecte negative, opțiunea liberă, conștientă a omului fiind aceea care împiedică binele să se transforme în ceva satanic“ (p. 161).

Avertismentul sugera inflația *arhetipului spiritului* la nivelul maselor, în ambivalența sa axiologică (pozitivă și negativă) și luarea în stăpânire de către acesta a psihismului colectiv. Neputând integra conținutul arhetipal în sfera conștiinței, indivizii cedează invaziei, identificându-l cu eul conștient. Câteva pasaje mai sus, Jung explica raportul dintre om și *spirit*, din momentul în care primul a crezut că îl poate controla pe celălalt: „Omul cucerește nu numai natura, ci și spiritul, fără a-și da seama de ceea ce face. Pentru intelectul iluminist, descoperirea că ceea ce trece drept spirit este de fapt spiritul omului, propriul său spirit, apare ca o punere în ordine. Tot ceea ce epocile trecute atribuiau ca suprauman în bine și în rău daimoniei este redus, ca o exagerare, la o măsură «rațională». Dar oare convingerile concordante ale trecutului erau într-adevăr și cu siguranță doar exagerări? Dacă nu erau exagerări, atunci integrarea spiritului uman nu înseamnă altceva decât demonizarea acestuia, întrucât forțele spirituale supraumane, care mai înainte se aflau înlănțuite în natură, sunt preluate în

ființa umană și-i conferă o putere care, în mod periculos, împinge granițele umanului în indeterminat. Pe raționalistul iluminist doresc să-l întreb: a condus reducția sa rațională la o stăpânire benefică a materiei și a spiritului? El îmi va răspunde menționând progresele fizicii și ale medicinei, eliberarea spiritului din letargia medievală și, ca un creștin bine intenționat, mântuirea de frica de demoni. Atunci voi întreba în continuare: la ce au condus toate celelalte cuceriri ale culturii? Înfiorătorul răspuns se află sub ochii noștri: nu am fost mântuiți de nicio spaimă, căci un coșmar îngrozitor a cuprins lumea. Până acum, omenirea a eșuat jalnic și tocmai ceea ce toți doreau să evite se produce în înspăimântătoare progresie". (*Ibidem*, p. 160)

Să fi fost o simplă coincidență invazia *arhetipului spiritului* când într-o parte a Europei materialismul istoric îl nega cu violență, stalinismul și nazismul substituind figurile autorității (*tatăl, bătrânul înțelept*) cu portretele unor dictatori cu pretenții de dumnezei? Singurul „spirit" rămas în viață era cel „științific", iar acesta părea prea ocupat cu cucerirea universului și cu eugenia, ca să-și mai poată ține sub control delirul. Nici indivizii și, în consecință, nici masele nu dădeau semne de reflexivitate. Istoria se întâmplă întotdeauna din cauza Celuilalt. În Europa de Est, chiar așa și era, Stalin își asumase responsabilitatea pentru destinele tuturor, Hitler făcuse același lucru în Germania. Se pare că nu *stafia comunismului* bântuia, în principal, *bătrâna Europă*, după cum crezuseră Marx și Engels cu un secol în urmă, ci aceea a științei și tehnicii, ceva mai grăbită și cu o zonă de acoperire incomparabil mai mare.

În plan general, *ideologia științifică* (Paul Feyerabend, Herbert Marcuse, Jurgen Habermas, Jacques Ellul) a

însemnat debușeul secolului. Este greu să-i identificăm cu exactitate traiectoria. La nivel embrionar, pare să se fi născut odată cu pozitivismul iluminist, evoluția ei devenind predictabilă abia ceva mai târziu, când Weber avea să-și formuleze teoria cu privire la *raționalitatea* societății industriale.

Pornind de aici, este, poate, interesant de remarcat felul în care capitalismul a știut să mențină un echilibru relativ stabil între psihismul conștient al maselor și zona lui abisală, nu în ultimul rând datorită acordării de libertăți religioase diferitelor comunități și, implicit, fiecărui individ în parte. Acest raport s-a tradus, la nivel colectiv, prin contrabalansarea corectă dintre discursul rațional, de o parte, și cel mitologic-religios, de cealaltă, fapt care ar putea oferi o explicație în plus pentru longevitatea societăților democratice în comparație cu regimurile comuniste. De aici și virulența emergenței discursului științific în cazul celor din urmă. Ceea ce a fost refulat în plan religios revine, la nivel rațional, sub forma unui logos științific suspect de coerent și persuasiv. Nicăieri știința nu este ea însăși o ideologie și nu se legitimează în acest fel mai mult decât în totalitarismul comunist... Așa încât este meritul capitalismului de a nu fi impus interdicții imaginarului colectiv, putându-i-se reproșa, cel mult, excesul contrar, de relativizare a autorităților spirituale tradiționale printr-o mare permisivitate față de religii și mitologii noi. În acest sens, cu adevărat îngrijorătoare ar putea fi, după Ernst Cassirer, noua producție de mituri politice: „Noile mituri politice sunt lucruri artificiale fabricate de artizani extrem de pricepuți și răi. A fost datul secolului acestuia, marii noastre epoci a tehnologiei să dezvolte o nouă tehnică a mitului. De acum înainte vom putea fabrica un mit cu același titlu și cu aceeași

metodă ca orice altă armă modernă — ca mitralierele sau avioanele, de pildă. Aceasta este noutatea de o importanță crucială a vremurilor noastre“ (p. 355).

Revenind la avatarurile spiritului, dacă mi-aș permite să duc abordarea lui Jung până la ultimele consecințe, s-ar impune constatarea că, începând cu secolul al XIX-lea, știința reprezintă noul conținut arhetipal al *spiritului. Religiile științifice*, cum le numește Lucian Boia în *Mitologia științifică a comunismului*, de la *religia lui Newton* prefigurată de Saint-Simon în 1803 și până la comunism, confirmă această ipoteză. Cu atât mai mult este posibil ca, în special după al Doilea Război Mondial, activarea *arhetipului spiritului* în țările est-europene să se fi produs ca o reacție compensatorie la reducționismul materialist dialectic. Exclus din sfera realității de preceptele ateiste, singurele avataruri sub care *spiritul* se putea întoarce în discursul oficial rămâneau figura Conducătorului și știința. Dintr-un mimetism inconștient sau dintr-o remarcabilă intuiție psihologică, artizanii manipulării maselor au speculat capitalul mistic-religios rămas vacant în toate zonele suprastructurii.

De cealaltă parte a Europei și în Statele Unite, exacerbarea *raționalității* capitaliste genera altfel de incongruențe la nivelul psihismului colectiv, însă mult mai laxe și, prin urmare, incapabile să producă răsturnarea *statu-quo*-ului. Mecanismele de eșapare instinctuală ale societății industriale avansate, pe care Herbert Marcuse le analizează în *Omul unidimensional* (1964) sub denumirea generică de *desublimare represivă*, își găsesc punctul de pornire în psihanaliza freudiană, cu amendamentul că *Principiul realității* capătă o contextualizare istorică și implicații sociopolitice, devenind, în viziunea gânditorului german, *Principiul randamentului*. În 1955, în *Eros și*

civilizație, tot el definise termenul de *reprimare suplimentară* prin *restricțiile impuse de dominația socială*. „Această reprimare — preciza Marcuse — se deosebește de reprimarea fundamentală — de «modificările» instinctelor, indispensabile pentru perpetuarea rasei umane în civilizație“ (p. 48), făcând astfel distincția între conceptul său, determinat socioistoric, și cel al lui Freud, din *Disconfort în cultură.*

Lucrarea de față își propune să întreprindă un studiu al formelor pe care le iau *principiul randamentului* și *reprimarea suplimentară* în societatea totalitară comunistă, stabilindu-și ca referință literatura realismului socialist, cu precădere câteva dintre romanele și piesele de teatru ale anilor ’50. Folosesc aceste concepte atât în sensul definit de Marcuse, cât și într-unul asumat metaforic, atunci când extind grila de interpretare de la psihanaliza freudiană și freudo-marxism la Jung, Adler, Fromm, având în vedere, de asemenea, elemente de psihologia maselor, psihologie politică, sociologie, antropologie și etologie. Pentru a nu crea cititorului așteptări nerealiste cu privire la conținutul acestei cărți, doresc să precizez de la bun început că demersul său nu este nici pe departe acela de a se constitui într-un studiu mai mult sau mai puțin exhaustiv al creațiilor realismului socialist din România perioadei amintite, ci doar de a oferi o nouă formulă de abordare a acestora, în care rolul operelor citate (atât din literatura română, cât și din cea sovietică) este unul de argumentare și nu de epuizare a subiectului.

Ideea unei astfel de analize a venit odată cu constatarea că nici politica și nici economia nu par să mai explice, astăzi, cursul evenimentelor în măsura în care o pot face științele apropiate psihologiei. Evoluția societății de masă de la proletariat (concept care viza o mulțime

alcătuită din indivizi cu un profund marcaj de insecuritate provocat de dezrădăcinarea din zonele rurale și deplasarea lor la orașe în urma marelui val al industrializării de acum un secol — Jung, *Bătălia împotriva umbrei*, p. 142; Arendt, *Originile totalitarismului*, p. 619; Jardiller, *L'avenir de la psychologie industrielle*, p. 14 etc.) la un amestec din ce în ce mai complex de oameni aparținând tuturor categoriilor sociale, „malaxați" și masificați sub presiunea mijloacelor de comunicare, impune, ea însăși, o schimbare de perspectivă (Moscovici, *Epoca maselor*, p. 32). De ce ar sta lucrurile altfel acum, față de altădată? Pentru că, „pe măsură ce masele capătă importanță, la orizont se profilează o răsturnare", spune Serge Moscovici în tratatul amintit, citându-l pe Herman Broch: „Noile adevăruri politice se vor întemeia pe adevăruri psihologice. Umanitatea se pregătește să părăsească epoca economică a evoluției ei pentru a intra în epoca psihologică". (*Ibidem*, p. 34) Psihologiei îi revine, prin urmare, sarcina de a face inteligibil trecutul, astfel încât lecțiile istoriei să poată fi învățate.

Remarcabil este faptul că, împreună cu psihanaliza, psihologia socială a sesizat pericolul totalitar din spatele crizelor istorice, trăgând de fiecare dată un semnal de alarmă, de la Le Bon, Tarde, Freud, Jung și până la Moscovici încoace și supunând societatea unui examen critic și profetic în același timp, chiar și atunci când o făceau de pe poziția utopismului bine intenționat (Școala de la Frankfurt).

Cele câteva studii premonitorii ale lui Jung asupra psihologiei maselor, cu referire la situația politică din Germania pre și postnazistă (*Wotan*, *După catastrofă*, *Bătălia împotriva umbrei*), au avut parte de o atenție nemeritat de mică în comparație cu lucrările similare freudiene,

lucru valabil, din păcate, și în privința lui Le Bon, deși rămân la fel de valide astăzi, ca și atunci și ca și mâine. Aplicația lor pare să fie universală, indiferent de ideologia care a conectat masele la intențiile criminale ale unui dictator sau altuia. Este motivul pentru care încep această carte dându-le întâietate.

2. Două umbre

În *Bătălie împotriva umbrei*, Jung relatează că încă din 1918 constatase apariția, în visele pacienților săi germani, a unor arhetipuri care exprimau primitivism, violență și cruzime. Urmarea avea să se vadă curând, spune el: „Dacă asemenea simboluri se ivesc la un număr mare de indivizi și nu sunt înțelese, ele încep să adune laolaltă, ca printr-o forță magnetică, persoanele respective și așa ia naștere o masă. Această masă își găsește repede conducătorul în individul care este cel mai lipsit de rezistență, cel mai puțin conștient de responsabilitatea ce-i revine și care, tocmai datorită inferiorității sale, are cea mai cumplită sete de putere. El descătușează forțele ce stau gata să izbucnească, iar masele îl urmează cu violența de nestăvilit a unei avalanșe“ (p. 140). Pentru Jung, Hitler a reprezentat întruchiparea *arhetipului umbrei* tuturor germanilor: „Era hiperbolica reprezentare a umbrei, adică a părții inferioare a personalității oricărui om și acest lucru a constituit încă un motiv pentru care i-au căzut atâția în mreje“. (*Ibidem*, p. 144) Dacă ei și-ar fi recunoscut în dictator propria umbră și ar fi înfruntat-o, istoria s-ar fio scris altfel. Confuzia și dezordinea generală care domneau în Germania, înfrângerea suferită ajunseseră să se reflecte în psihismul fiecărui

individ, întărind instinctul gregar, sentimentul neputinței și dezorientarea.

Conform teoriei jungiene, acolo unde se produc devieri în planul conștiinței, forțele inconștientului intervin cu o activitate compensatorie: „dezorientarea este compensată în inconștient prin arhetipuri ale ordinii". (*Ibidem*, p. 140) Dacă și aceste simboluri ale ordinii nu sunt preluate de conștient, atunci ele se concentrează în mod primejdios, atrăgând, așa cum s-a întâmplat în Germania, un conducător care visează el însuși „o nouă ordine". Hitler, spune Jung, „era determinat din adâncul ființei lui de forțele ordinii, care deveniseră active în el exact în momentul în care lăcomia și aviditatea puseseră stăpânire pe conștientul lui. (…) Germanii voiau ordine, dar ei au comis eroarea fatală de a-și alege drept conducător principala victimă a dezordinii și lăcomiei nestăpânite. Comportamentul lor individual a rămas neschimbat: așa cum doriseră puterea, tânjeau acum după ordine. Deopotrivă cu tot restul lumii, nu înțelegeau nici ei în ce consta însemnătatea lui Hitler, nu înțelegeau că el simboliza ceva anume din fiecare dintre ei în parte". (*Ibidem*, p. 144)

Oare în Rusia nu se întâmpla același lucru cu masele confuze de oameni desprinși de vechea lor lume și înregimentați într-o nouă ordine socialistă sub brațul de oțel al lui Stalin?

Dacă demonstrația făcută de Jung pare greu accesibilă raționaliștilor sceptici, îl putem crede pe Le Bon, un observator la fel de realist, dar cu explicații concrete: „Atunci când o țară e sătulă de anarhie, atunci când prea multe interese sunt amenințate și când nu vedem peste tot decât vorbărie fără rost, promisiuni mincinoase și legi sterile, popoarele se îndreaptă din instinct spre un

dictator capabil să reinstituie ordinea și să protejeze munca. În acest mod au pierit multe democrații" (*Psihologie politică*, p. 145). Poate mai puțin în privința muncii…

3. Socialismul, creştinismul şi proprietatea individuală. Religia comunistă

Ideea de *gnoză mistică, religie seculară* sau *politică* în legătură cu comunismul (Alain Besançon, Raymond Aron, Claude Rivière, Eugen Negrici) are un parcurs teoretic mai vechi. Le Bon scria încă din 1895, în *Psihologia mulțimilor*: „E o banalitate cu totul inutilă să tot spunem că mulțimilor le trebuie o religie. Credințele politice, divine și sociale nu prind rădăcini într-însele decât cu condiția de a îmbrăca întotdeauna acea formă religioasă care le pune în afara oricărei discuții" (p. 41). Cincisprezece ani mai târziu, în *Psihologie politică*, Le Bon numea socialismul „o religie ai cărei apostoli sunt la fel de intoleranți ca și strămoșii lor. Doctrinele, limbajul, credințele, metodele de propagare sunt aproape identice" (p. 140). El considera socialismul asemănător creștinismului din multe puncte de vedere: formule vagi și imprecise (care, tocmai din acest motiv, prezintă cel mai mare potențial de acțiune), promisiunea unei fericiri viitoare, însă „creștinismul din primele epoci, cu care socialismul oferă atâtea analogii, poseda totuși un element de succes care le lipsește doctrinelor actuale. Recompensle sperate trebuia să fie acordate într-un paradis din care nu se întorsese nimeni". (*Ibidem*, p. 140) Dar, pe de altă parte, „marele element de succes al socialismului a fost să apară în momentul în care omul, nemaicrezând în puterea vechilor săi zei, căuta alții pe care să-i invoce. Divinitățile mor

uneori, însă mentalitatea religioasă le supraviețuiește întotdeauna. Spiritul uman nu poate să trăiască fără religie, adică fără speranță.

Această mentalitate este aceeași în toate clasele sociale. Atunci când zeii sunt renegați, se crede în fetișuri". Fiind o invariantă umană, credința ca necesitate psihologică explică impactul doctrinei asupra tuturor claselor sociale, incluzând burghezia: „De aceea religia socialistă a triumfat la fel de mult în rândurile burgheziei ca și în păturile poporului. Magica putere a noii credințe este atât de mare, încât clasele luminate își pierd toată încrederea în justețea cauzei lor și nu știu să se apere contra celor mai îndrăzneți retori". (*Ibidem*, p. 139)

Dar poate cea mai pertinentă definiție dată de Le Bon socialismului (exceptând studiul privind evoluția doctrinei din *Psihologia socialismului*) este cea în care anticipează teoria adleriană asupra complexelor de inferioritate: „Această doctrină reprezintă, în realitate, una dintre formele eternei lupte a săracului contra bogatului, a incapabilului contra capabilului și, din acest motiv, provine încă de la începuturile istoriei. (…) Caracteristica primordială a socialismului este o ură intensă față de tot felul de superiorități: superioritatea talentului, a averii și a inteligenței.

Pentru adepții săi, el a înlocuit vechii zei și reprezintă o putere mistică în stare să remedieze inechitățile sorții". (*Ibidem*, p. 138) Propovăduitorul socialismului și al comunismului este nimeni altul decât omul resentimentar despre care Scheler scria că răstoarnă vechile sisteme de valori care-i evidențiază inferioritățile și inventează altele, capabile să-l avantajeze. Doar că el îl identificase în persoana burghezului. Diferența vine din faptul că sursa disconfortului autoestimativ al demagogului

comunist este mult mai vastă, ea se extinde la tot ceea ce a existat până la el. Istoria trebuie rescrisă de la început, toate achizițiile sociale, morale și estetice, pentru a nu mai vorbi de cele religioase, din zorii umanității și până la decadența burgheză, trebuie distruse din temelii pentru a face loc noului și revoluționarului sistem axiologic marxist-leninist.

În ceea ce privește inconsistența ideologică și recursul la manipularea instinctelor, Le Bon este categoric: „Colectivismul ajunsese să concretizeze noua credință. Pe ruinele vechii societăți s-ar ridica o lume regenerată în care, ca în paradisul de altădată, toți oamenii s-ar bucura de o fericire veșnică.

Mult timp, absurditatea doctrinei nu a dăunat deloc propagării sale. Ea flata niște instincte destul de vulgare și, prin urmare, destul de mult răspândite. A lua de la cei care au este întotdeauna tentant pentru cel care nu are nimic. Dogmele, de altfel, se impun prin speranțele pe care le fac să se nască, și niciodată prin raționamentele pe care le propun. Ele triumfă, în ciuda lipsei lor de logică, în momentul în care sunt determinate la oameni anumite transformări mintale. Rolul apologeților este de a produce aceste transformări. Socialismul nu a dus niciodată lipsă de aceștia“. (*Ibidem*, pp. 138–139)

Cum Le Bon scria aceste rânduri la 1910, este demn de remarcat faptul că, în aceeași perioadă, Constantin Dobrogeanu-Gherea observa și el, în *Social-democrația și epoca cadrilateră*, asemănarea socialismului cu creștinismul, cu care ar avea în comun „nu numai idealurile lor de dreptate socială, de pace pe pământ, de înfrățire între oameni și noroade, dar le mai e comun — lucru atât de esențial pentru socialism — și negarea proprietății

individuale“ (p. 145). În privința celor doi însă un lucru esențial diferit pare să fie perspectiva.

Despre ideea de bază a doctrinei comuniste, conform căreia abolirea proprietății private va rezolva problema tuturor nefericirilor omenești, Freud avertiza încă din 1930: „Comuniștii cred că au descoperit calea eliberării de rău. Omul este, după părerea lor, mai presus de toate bun, el nu vrea decât binele aproapelui său, dar instituția proprietății private i-a viciat natura. Posesiunea de bunuri private conferă putere unui singur individ și face să încolțească în el ispita de a-și maltrata aproapele; așadar, cel deposedat trebuie să devină ostil opresorului său și să se ridice împotrivă-i. Când va fi desființată proprietatea privată și toate bogățiile vor deveni comune, fiecare putându-se împărtăși din plăcerile pe care acestea le procură, atunci — cred comuniștii — reaua-voință și ostilitatea care domnesc în rândul oamenilor vor dispărea și ele.

Cum toate trebuințele vor fi satisfăcute, nimeni nu va mai avea vreun motiv să vadă un dușman în celălalt, toți înclinându-se cu bunăvoință în fața necesității muncii. Critica economică a sistemului comunist nu este treaba mea și nu sunt în măsură să cercetez dacă suprimarea proprietății private este oportună și avantajoasă. Dimpotrivă, în ceea ce privește postulatul său psihologic, mă socot autorizat să recunosc aici o iluzie fără nicio acoperire. (...) Căci agresivitatea nu a fost creată de proprietatea privată, ci domnea într-un mod aproape nelimitat în timpurile primitive în care proprietatea era extrem de neînsemnată“. (*Angoasă în civilizație*, p. 334)

În 1963, Konrad Lorenz confirma, în celebrul său tratat de etologie *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii*, existența unui instinct al agresiunii atât la animal,

cât și la om, care îi determină și pe unul și pe celălalt să se lupte cu indivizi din propria specie. *Agresiunea intraspecifică* ar avea rolul de a menține un nivel ridicat de performanță în procesul selecției naturale. *Principiul nirvana* sau *principiul morții* sau *al distrugerii*, cum l-a numit Freud, este, prin urmare, o realitate. Mai mult, Lorenz constata că, spre deosebire de animale (singura excepție făcând-o triburile de șobolani), omul a dezvoltat și un alt tip de agresivitate, nenecesar selecției intraspecifice, o *agresivitate malignă* care presupune, la fel ca în cazul luptelor intertribale ale șobolanilor, lupte între comunități aparținând aceleiași specii, mai precis îndreptarea instinctului de agresivitate al unei comunități umane împotriva alteia. Și Freud comenta acest aspect în fragmentul din *Disconfort în cultură* dedicat comunismului:

„Nu trebuie subapreciat avantajul unui cerc cultural mai mic, anume că el îi permite pulsiunii o ieșire, în dușmănirea celui din exterior. Este mereu posibil ca o mare parte din oameni să fie legați unii de alții în iubire, numai dacă mai sunt și alții pentru exprimarea agresiunii" (*Disconfort în cultură*, în *Studii despre societate și religie,* p. 180). Acest principiu al coeziunii de grup prin orientarea agresivității împotriva unui dușman comun a fost esențial în construirea și menținerea regimurilor comuniste, așa cum funcționase și pentru naziști. „De asemenea, nu era o întâmplare incomprehensibilă faptul că visul unei supremații mondiale germane a evocat spre completarea sa antisemitismul și trebuie să recunoaștem că încercarea de a ridica, în Rusia, o nouă cultură comunistă își află susținerea psihologică în persecutarea burghezilor. Ne întrebăm doar cu îngrijorare de ce se vor apuca sovietele după ce își vor fi exterminat burghezii."

(*Ibidem*, p. 180) La această întrebare, Stalin avea răspunsul pregătit. Au urmat epurările, execuțiile și procesele de defăimare publică, condamnările la muncă silnică și deportările foștilor tovarăși de drum. De altfel, nu era decât o întrebare retorică, pentru că Freud însuși îi intuise răspunsul încă din 1921: „În cazul în care o altă formațiune colectivă ia locul comunității religioase (și astăzi se pare că acest lucru reușește socialiștilor) vom vedea de îndată că ea manifestă față de cei care au rămas în afara ei aceeași intoleranță care caracteriza luptele religioase; de asemenea, dacă diferențele între diferite concepții științifice ar putea avea în mase un ecou asemănător, vom vedea apărând aceeași atitudine, din aceleași motive" (*Psihologia maselor și analiza Eului*, p. 70).

Referindu-se la noile sisteme de credințe în jurul cărora se coagulează masele moderne, Serge Moscovici le numește *religii profane*. Într-o societate „în care nu mai domnește tradiția de familie, locală și aristocratică", spune el, „partidele sunt în același timp bisericile și armatele erei mulțimilor" (*Epoca maselor*, p. 350). O astfel de religie „răspunde în mod strict la anumite necesități psihice — nevoia de certitudine, regresiunea indivizilor în mase etc. — și la nimic altceva. (…) În ceea ce este esențial, ea (religia) este crezută în stare să-i mobilizeze pe oameni făcând apel la atașamentul acestora față de valori (libertatea, dreptatea, revoluția) sau față de comunități (francezii, muncitorii etc.)… Care sunt funcțiile ei? Prima și cea mai de seamă este de a compune o viziune totală asupra lumii care camuflează caracterul fragmentar și divizat al fiecărei științe, al fiecărei tehnici și al cunoașterii în general". (*Ibidem*, pp. 350–351) Citându-l pe Freud cu referire la aspectul pe care religia comunistă îl căpăta în Rusia, Moscovici explică: „Ele (religiile

profane — n.n.) oferă o concepție asupra lumii în care fiecare problemă își află soluția. Astfel sunt doctrina liberală, doctrinele naționaliste sau teoria marxistă care a căpătat în Rusia sovietică, după spusele lui Freud, „forța și caracterul exclusiv al unei Weltanschauung, dar în același timp o asemănare neliniștitoare cu ceea ce ea combate". (*Ibidem*, p. 352)

Printre caracteristicile fundamentale ale unor asemenea religii se află maniheismul lor implicit. Religia comunistă (la noi, analiza după modelul creștin a fost făcută detaliat de prof. Eugen Negrici în *Poezia unei religii politice* și reluată parțial în *Literatura română sub comunism*), cu cele două imperative fundamentale ale sale: atașamentul față de cauza Partidului și ura neîmpăcată pentru dușmanul de clasă, nu a făcut nici ea excepție: „Este vorba de religii ale speranței. Ele le garantează oamenilor că vor ieși biruitori din încleștare pentru totdeauna, cu condiția să se identifice cu idealul care-i depășește și să respecte prescripțiile decretate de acesta. Fapt care le dă posibilitatea de a propune o scară de valori făcând deosebirea strictă dintre două categorii de acte, de gânduri, de emoții: unele sunt «permise», altele «interzise». Prin respectarea regulilor, fiecare evită conflictul care l-ar putea opune societății. El se descarcă de povara alegerii și evită riscul de a devia în raport cu ceilalți, ceea ce duce la cruțarea multor suferințe pentru minte și suflet". (*Ibidem*, p. 352)

Dar evidența similitudinii dintre creștinism și comunism ajunsese obiect de discuție printre elitele Europei de Est încă de la venirea bolșevicilor la putere: „În 1945, țările din Europa de Est au fost cucerite de Noua Credință sosită dinspre Răsărit. În cercurile intelectuale din Varșovia era pe atunci la modă să se compare comunismul

cu creștinismul primar. *The Decline and Fall of the Roman Empire* merită într-adevăr să fie citit în timpurile noastre, oferindu-ne multe analogii", își amintește Czeslaw Milosz în *Gândirea captivă* (p. 13). Tot el este cel care observă — pe de altă parte — deplasarea de la un sistem la celălalt a *vinei individuale* către o *vină colectivă*, temă fundamentală atât în creștinism, cât și în comunism: „Între creștinism și filosofia stalinismului are loc o contradicție ireconciliabilă: creștinismul se bazează pe conceptul de merit și de vină individuală, în schimb Noua Credință înlocuiește acest concept cu conceptul de merit și de vină istorică". (*Ibidem*, p. 203) Remarcabilă această observație, ținând cont că era făcută în 1952… „Creștinul care respinge meritele și vina individuală anulează astfel fapta lui Iisus, iar Dumnezeu la care încă se raportează se transformă treptat în Istorie", comentează cu subtilitate Milosz. „În schimb, dacă recunoaște că există doar meritul și vina individuală, poate privi oare indiferent suferința ființelor umane, a căror singură infracțiune a fost aceea că au constituit o piedică în săvârșirea «proceselor istorice»? Pentru a adormi conștiința, apelează la un subterfugiu deosebit, și anume la teza că reacționarul nu poate fi un om bun. Cine este reacționar potrivit definiției aplicate pentru uzul arbitrar? Oricine se împotrivește inevitabilelor procese istorice, adică politicii Biroului Politic." (*Ibidem*, p. 203)

Deși corecte din punctul de vedere al simetriilor doctrinare și instituționale, analogiile creștinismului cu socialismul, și mai apoi cu comunismul, eșuează într-un punct esențial. Comunismul urmărea să obțină disoluția eului individual în oceanul infinit al conștiinței colective. Din acest punct de vedere, creștinismul se găsește la polul opus. El propovăduiește dragostea pentru un

Dumnezeu personal. Dumnezeu Tatăl, Iisus Hristos Fiul și Sfântul Duh rămân persoane distincte în Sfânta Treime. Omul a fost conceput după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, având promisiunea Fiului că, după moarte, va învia păstrându-și însemnele propriei individualități, inclusiv cele corporale: sufletul și trupul se vor ridica împreună la cer. Dumnezeul creștin a ridicat individualitatea umană la înălțimea divinității și invers. Spre deosebire de alte divinități, Iisus Hristos este singurul care a renunțat la proprietatea asupra propriului corp (parte din sine, ca individ) și a propriei vieți, pentru a răscumpăra integritatea spirituală și trupească a fiecăruia, pentru reîntregirea individualității umane. În timp ce comunismul este o religie profană care urmărește fragmentarea individului sub presiunea unei forțe impersonale care îi promite să-l salveze de propria persoană. O forță omniprezentă, omniscientă și omnipotentă care îl dizolvă și îl face parte din ea însăși, transformându-l într-o picătură, la rândul ei dizolvantă, din marele ocean de detergenți pentru spălarea creierelor omenești. Aș spune că e o diferență.

Din acest punct de vedere, comunismul poate fi comparat mai degrabă cu budismul. Chiar și în hinduism există întruchipări personale ale lui Dumnezeu, iar adeptul angajat pe calea spirituală are de parcurs etape diferite ale eliberării, dintre care eliberarea de *jivatman* (Sinele, sufletul individual) este ultima și nu neapărat obligatorie. El poate atinge stadiul de *jivanmukta* (suflet eliberat care continuă să opereze în lumea mundană, din compasiune pentru întreaga omenire), păstrându-și astfel atributul individualității. Din contră, nirvana budistă presupune dizolvarea totală în Absolut, extincția, Buddha însuși negând chiar existența lui *atman*, adică a sufletului.

Dincolo de aceste detalii, aș aduce în sprijinul statutului individului în creștinism, studiul lui Louis Dumont *Eseu asupra individualismului*. Deși el pornește de la a considera așa-numitul *individ-în-afara-lumii* (ascetul) drept cel aflat la originea individualismului, atât în India, cât și în Occident, punând astfel un semn de egalitate între religiile orientale — inclusiv budismul — și creștinism, dacă ne limităm să urmărim evoluția individualismului în Occident, constatăm că ea începe în religia creștină. Dumont ia ca reper lucrarea istoricului-sociolog al Bisericii Ernst Troeltsch *Les Doctrines sociales des Églises et groupes chrétiens*, apărută în 1911. Citându-l pe acesta, constată că: „În învățătura lui Hristos și apoi a lui Pavel, creștinul este văzut ca un «individ-în-relație-cu-Dumnezeu». Troeltsch afirmă că în relația cu Dumnezeu, «există individualism absolut și universalism absolut». Sufletul individual primește valoarea eternă din relația sa filială cu Dumnezeu, aici avându-și fundamentul și fraternitatea umană: creștinii se strâng laolaltă în Hristos, căruia îi sunt părți constitutive (p. 42). Ceea ce nicio religie indiană nu a reușit să obțină pe deplin“, recunoaște Dumont — „dar care este un dat chiar de la început, în creștinism —, e fraternitatea fundamentală în și prin Hristos, ca și egalitatea care rezultă de aici, o egalitate a tuturor, care, după cum Troeltsch susținea insistent, «nu există decât în prezența lui Dumnezeu». În termeni sociologici, putem spune că emanciparea individului printr-o transcendență personală și reunirea indivizilor-în-afara-lumii într-o comunitate care umblă pe pământ, dar își are inima în cer este, poate, o formulă acceptabilă pentru creștinism.“ (*Ibidem*, p. 43) Dar *individul-în-afara-lumii* de la începuturile creștinismului se transformă, în timp, în *individul-în-lume* modern, având

loc o dublă mișcare: subordonarea planului mundan de către valorile absolute și modelarea lumii în conformitate cu acestea, în timp ce „individualismul extra-mundan cuprinde recunoașterea puterilor acestei lumi și supunerea față de ele". (*Ibidem*, p. 44). Doctrina lui Calvin a însemnat apogeul și desăvârșirea acestui proces.

Pentru a conchide, problema fundamentală a comunismului nu este abolirea proprietății individuale, ci tentativa disimulată și neobosită de a aboli proprietatea asupra eului individual, cu toate atributele sale inerente, între care proprietatea privată reprezintă o consecință secundară. În acest punct, „lucrarea comunistă" se desparte ireconciliabil de cea creștină.

Lăsându-l la o parte pe Dumont și întorcându-ne la Freud, aș spune că diada creștinism-comunism se mai confruntă cu o inadvertență. Organizarea mulțimilor artificiale după modelul Bisericii și al Armatei este explicată de fondatorul psihanalizei prin crearea a două tipuri de legături între indivizi: identificarea Eului și înlocuirea Idealului Eului printr-un obiect. În timp ce în armată natura acestor relații este ușor definibilă: soldatul face din superiorul său, din comandant, idealul său, iar cu ceilalți soldați, care îi sunt egali, se identifică, în biserica catolică lucrurile stau altfel:

„Fiecare creștin îl iubește pe Hristos în calitate de ideal și se simte atașat de ceilalți creștini prin identificare. Biserica îi cere însă și mai mult: pe de o parte să se identifice cu Hristos, iar pe de altă parte să-i iubească pe toți ceilalți creștini așa cum i-a iubit acesta. Așadar Biserica cere ca situația libidinală creată în respectiva formațiune colectivă să fie completată în ambele direcții; pe de o parte, identificarea trebuie să intervină acolo unde a avut loc alegerea obiectului libidinal; pe de altă parte,

iubirea pentru acest obiect vine să completeze identificarea. Această completare reciprocă depășește în mod manifest condiția masei. Poți fi un bun creștin fără a fi avut vreodată ideea de a te pune în locul lui Hristos, de a-i iubi pe toți oamenii, așa cum a făcut-o el. Un om slab nu poate avea pretenția de a se ridica la măreția sufletească și la capacitatea de iubire proprie Mântuitorului. Dar dezvoltarea superioară a repartizării libidoului în cadrul masei constituie probabil factorul pe care creștinismul își întemeiază pretenția de a fi obținut o morală mai înaltă." („Psihologia maselor și analiza Eului", în *Studii despre societate și religie*, p. 94) Cu alte cuvinte, obiectivul creștinismului este acela de a ridica fiecare individ la gradul de excelență christică, demers opus legilor masificării, contraproductiv ideii înseși de masă. Prin elevarea mulțimii s-ar ajunge la un ideal periculos din punct de vedere politic, acela de transformare a Pământului într-un Paradis al elitelor. Pe de altă parte însă, dacă Nietzsche ar fi trebuit să hotărască astăzi, după căderea regimurilor comuniste din Europa de Est, temeiul unei comparații între comunism și creștinism, probabil că ar fi găsit-o, post-factum, corectă, chiar și numai din punctul de vedere al tipologiei umane resentimentare de care a fost acuzat creștinismul. Însă e greu de crezut că, cel puțin la începuturile exaltante ale socialismului sau ale Revoluției din Octombrie, marele filosof nu ar fi fost tentat să confunde Supraomul cu modelul sovietic al *omului nou*.

Așa cum observa Eugen Negrici în *Poezia unei religii politice*, comunismul a fost o religie de tip satanic, al cărei sentiment fondator era ura. Doar în această limită, de simetrii inversate între organizația bisericească creștină și comunism, comparația poate fi susținută.

Logica politică a masificării se traduce întotdeauna prin degradarea ființei umane. Ea a fost rezumată în această frază remarcabilă care face distincția între *religiile sacre* și cele *profane*: „Se pare că renunțarea la instincte este pivotul religiilor întemeiate pe sacru, în timp ce renunțarea la adevăr și la gândire ar fi specifică religiilor profane". (Serge Moscovici, *Epoca maselor*, p. 160) Prohibiției incestului îi ia locul interdicția de a gândi.

Dar hipnoza socialistă a sistat nu numai gândirea maselor, lucru la îndemâna oricărei ideologii consacrate de propagandă, ci și pe cea a elitelor intelectuale, făcând din ele victimele a ceea ce Jean-François Revel numea *tentația totalitară*. Comentând definiția dată de Arthur Koestler intelectualilor la Congresul Cultural din Berlinul de Vest din 1950: „Ei pot demonstra tot ceea ce cred și cred în tot ceea ce pot demonstra", Vladimir Tismăneanu mărturisește în *Crepusculul mitului marxist* (eseu difuzat la Europa Liberă în 1984 și cuprins în volumul *Noaptea totalitară*) că „substituirea rațiunii prin credință, spre a relua o idee formulată de Goldstucker în 1968, a fost traiectoria pe care a evoluat socialismul de tip marxist" (p. 128).

Este greu de știut cât din această credință a fost impusă prin mijloace insidioase și cât prin forță. Oricum ar fi fost însă, ea nu a apărut spontan. În *Melancolia democrației*, Pascal Bruckner sesizează suprapunerea ideometodologiei regimurilor totalitare cu cea religioasă și identifică existența a doi recuperatori de credință care mențin sistemul în funcțiune: polițistul și militantul. „Pentru că regimurile totalitare se folosesc de formele exterioare ale religiilor pentru a se travesti și a reînvia un tip de atașament aproape sacru, persoana șefului uzurpând aproape locul lui Dumnezeu, ele se bazează înainte de toate

pe încrederea și entuziasmul maselor în ceea ce-i privește. Acest fel de guvernare are două feluri de dușmani neîmpăcați: indiferentul și necredinciosul, cărora le corespund polițistul și militantul. Unul îi urmărește pe recalcitranți, celălalt impregnează prin defilări, propagandă, discursuri, unanimitate corpul social. Unul face să domnească ordinea, celălalt asigură buna gestiune a entuziasmului. Castrist sau cambodgian, hitlerist sau stalinist, statul totalitar aduce prinos unei duble liturghii a inhibiției și a mobilizării: el nu cunoaște decât partizani și aruncă orice distanță în categoria criminalității. Nu i te poți opune fără să devii dușmanul speței umane (sau al unei umanități ideale cu care acest regim se identifică)." (cap. *Ambiguitatea scepticismului*, p. 136)

Pe de altă parte, o posibilă întrebare, în încheierea acestui capitol, ar fi: se pot tolera reciproc viziunea lui Freud asupra reprezentărilor religioase și cea jungiană, astfel încât proximitatea lor într-un demers interpretativ să nu producă efecte contrariante? Dacă pentru Freud religia este o iluzie, în timp ce Jung îi recunoaște filonul transcendent în recurența simbolurilor colective, faptul în sine nu reprezintă o contradicție în termeni, ci o raportare la sisteme referențiale diferite. Lucrul acesta face ca organizarea oamenilor în mulțimi artificiale fondate pe credințe religioase să poată determina un tip de comportament psihologic susceptibil de a reitera evenimentul ancestral (uciderea tatălui totemic, mâncarea și divinizarea lui și, în cele din urmă, înlocuirea sa cu unul dintre fiii ucigași) în același timp în care, într-un plan diferit, dar simultan al psihismului colectiv, reprezentările arhetipale să fie o realitate.

Religiile, sau ceea ce au creat oamenii din percepția lor despre Dumnezeu, nu se pot constitui prin ele însele

într-o dovadă a inexistenței acestuia, chiar dacă, așa cum sugera Freud — și noile *religii profane* o confirmă —, ele pot funcționa ca sisteme generatoare de iluzie. Meritul comunismului — dacă se poate spune așa — a fost acela de a fi preluat franșiza și a fi reușit să mențină această *maya religioasă* timp de mai mult de 70 de ani în URSS și aproape jumătate de secol în țările-satelit.

Capitolul II

Totalitarismul

Motto: „Dreptul de a ne exprima gândurile totuşi înseamnă ceva doar dacă suntem capabili să avem gânduri care să fie ale noastre; libertatea faţă de autoritatea externă este un câştig trainic doar dacă condiţiile psihologice interioare sunt în aşa fel încât putem să ne întemeiem propria noastră individualitate".
(Erich Fromm, *Frica de libertate*, p. 204)

1. Definiţiile politice şi etologia

În istoria gândirii politice, *totalitarismul* reprezintă un concept inventat și reinventat permanent în secolul XX. Autorii săi, cel puțin din punct de vedere lingvistic, au fost opozanții dictaturii fasciste italiene, liberali care criticau evoluția regimului instaurat de Mussolini în sensul unui „sistem totalitar" (Giovanni Amendola, ziarul *Il Mondo*, mai 1923) sau al unei „transformări totalitare a oricărei forțe morale, culturale, politice sau religioase" (Don Luigi Sturzo, ziarul *Il Rivoluzione*, ianuarie 1924) — Dominique Colas, *Dicționar de gândire politică*, p. 339. Tot în 1923, pe 22 iunie, Mussolini însuși declară ideea de *stato totalitario* drept obiectiv al politicii sale. Și Goebbels avea să susțină, zece ani mai târziu, că partidul său născuse întotdeauna la statul totalitar și că țelul revoluției trebuia să fie un stat totalitar care să pătrundă în toate sferele vieții publice…

În *Che cosa e il fascismo* (1925), Giovanni Gentile, elev al lui Benedetto Croce care, ulterior, va urma o traiectorie filosofică diferită, devenind unul dintre principalii doctrinari ai fascismului, afirma că „maxima libertate a individului coincide cu puterea maximă a statului". (*Dicționar de gândire politică*, p. 140)

În ceea ce privește cariera sintagmei *uno stato totalitario*, Anthony Giddens observă în *The Nation-State and Violence* că, atunci când vorbea despre ea în numele lui Mussolini, Gentile „probabil că nu avea nici cea mai mică idee despre întrebuințările pe care avea să le primească mai târziu, sau despre controversele în care va figura. Cuvântul a fost prima oară etichetat ca având o conotație favorabilă cu privire la ordinea politică la care făcea trimitere, într-o perioadă în care Mussolini susținea încă libertatea presei, accepta existența altor partide și favoriza o economie de piață competitivă" (p. 295).

Încercând o definiție lapidară a ceea ce înseamnă astăzi *totalitarismul*, Dominique Colas notează, în dicționarul amintit, că „el apare ca o specificitate politică a secolului XX, secolul războaielor totale și al mobilizării generale (totale) a populației pentru a le câștiga pe frontul ideologic, economic, militar într-o voință de întemeiere a unei lumi noi fie în numele clasei, fie al rasei". (*Dicționar de gândire politică*, p. 345)

Hannah Arendt, în *Originile totalitarismului* (1951), îi stabilește următoarele trăsături:

– transformarea claselor în mase, cu eliminarea în paralel a oricărei solidarități de grup;

– înlocuirea sistemului partidelor nu cu dictatura unui singur partid din care s-au dezvoltat, ci cu o mișcare de masă;

– mutarea centrului de putere de la armată la poliție și guvernarea prin teroare;

– stabilirea unei politici externe fățiș orientată spre dominația mondială.

Aceasta este, în mare, imaginea pe care ne-o facem despre totalitarism citind cartea lui Arendt. După părerea ei — și aici se diferențiază de alți teoreticieni — acest sistem de guvernare nu reprezintă o caracteristică a sferei conducătoare, ci își găsește sprijin într-o populație cu o morfologie specifică, mai precis, o populație atomizată. Este motivul pentru care crede că în Italia lui Mussolini nu se putea vorbi de o dominație totală a statului, ci de o dictatură a partidului unic. În același sens, sistemul politic din URSS a fost totalitar, după Arendt (ca, de altfel, și după Aron), doar în timpul lui Stalin, perioada ulterioară neînsemnând decât tot o dictatură a partidului unic. Cele două regimuri totalitare analizate de ea, nazismul (model fundamental) și comunismul, vor face tandem în mai toate studiile ulterioare.

Trebuie remarcat faptul că procesul transformării claselor în mase a însemnat un obiectiv al secolului XX și că el a fost realizat pretutindeni: ca o consecință firească a evoluției sociale (în țările industriale avansate) — cu amendamentul că și aici firescul își are tehnicile lui — sau pur și simplu prin forță, așa cum s-a întâmplat în Europa de Est. Prin urmare, Marx avusese dreptate: societatea viitoare urma să fie o societate fără clase, dar a omis să specifice că va fi una de masă.

Lăsând la o parte politicul, doresc să fac o paranteză în domeniul etologiei, știință care, ca și psihanaliza, are meritul de a oferi o perspectivă extrem de interesantă asupra fenomenelor sociale actuale.

Pentru a reveni la regresia înregistrată de umanitate odată cu transformarea societății de clasă în societate de masă, întrebarea care se ridică este: cum s-a întâmplat acest lucru? În cartea amintită în primul capitol al acestei lucrări, *Așa-zisul rău*, Konrad Lorenz descrie una dintre formele primitive de organizare în rândul regnului animal, *ceata anonimă*, ale cărei trăsături sunt identice cu cele proprii societății de masă. „Aceasta este cel mai des întâlnită și fără îndoială cea mai primitivă formă de socializare și se regăsește deja la multe nevertebrate, cum ar fi caracatițele și insectele. Aceasta nu înseamnă însă nicidecum că nu apare și la animale mai dezvoltate, chiar și omul poate să recadă, în anumite condiții îngrozitoare, la structura cetei anonime, «poate să regreseze la ea», și anume atunci când intră în panică.“ (p. 158)

Să ne amintim de mulțimile de oameni aduse de la sat la oraș odată cu febra comunistă a industrializării, oameni fără rădăcini și, prin urmare, cu un acut sentiment de teamă și nesiguranță, îndemnați să-și orienteze instinctul de conservare în cadrul coercitiv, dar consolator al „marii familii muncitorești“, al vastei și atotveghetoarei organizații de partid care face rotițele uzinei și ale universului să funcționeze, pentru că ce este lumea altceva decât o uzină mai mare (sau un mare combinat de uzine mai mici, după cum aflăm din îndreptarul de popularizare științifică *Omul corectează planeta*, de I. Adabașev). Starea psihologică a clasei muncitoare și predispozițiile sale de coagulare în jurul unei autorități sau organizații care să compenseze disconfortul generat de dezrădăcinare (la care trebuie adăugat orizontul cognitiv redus și, prin urmare, extrem de favorabil manipulării) sunt descrise de Pierre Jardiller într-un studiu de psihologie industrială din 1961, ceea ce demonstrează că ele

reprezintă o invariantă, probabil cu atât mai acut resimțită la începutul secolului, cu cât se impunea ca o situație nouă: „Toată dezvoltarea industrială sporește numărul de dezrădăcinați care trebuie să se integreze unei comunități noi", spune Jardiller, „…populația unei mari uzine seamănă mai degrabă cu o juxtapunere de ființe umane decât cu o comunitate frățească, dat fiind că întreprinderea este o abstracție, aproape un mit, nu o persoană căreia să-i poți încredința dificultățile. Privat de sentimentul securității pe care i-l dădea conștiința apartenenței la un grup, nou-venitul se va rupe cu greu de izolare într-un mediu industrial unde instabilitatea profesională se opune stabilității legăturilor sociale". (*L'avenir de psychologie industrielle*, p. 14) Aș spune că un material uman mai potrivit înregimentării totalitare ar fi fost greu de găsit. Motivul pentru care nazismul a sucombat după moartea lui Hitler a fost acela că, centrându-se exclusiv pe puterea conducătorului, deci pe vârful piramidei, fundația a rămas, în tot acest timp, lipsită de o susținere durabilă. Ideea de rasă poate fi fondatoare de sisteme politice, dar prin ea însăși nu reprezintă garanția menținerii lor. Aceasta a fost șansa comunismului, sau, mai degrabă, intuiția lui: manevrarea unei tipologii umane condiționate în primul rând profesional și abia în al doilea rând social și crearea unui sistem care să organizeze cu minuțiozitate energetica pulsională a componentelor sale umane și să-i dea funcționalitatea și precizia unei mașini. Într-un cu totul alt context, însă preluând principiul manipulării și înregimentării unor tipologii profesionale în sistemul extrem de elaborat al birocrației tehnocrate, societatea industrială avansată a reușit și ea să ducă la îndeplinire același obiectiv de atomizare a populației. Pentru a completa raționamentul, voi continua expunerea lui Jardiller: „Dar acest muncitor

transplantat va fi rareori pe deplin conștient de ceea ce îi lipsește, așadar în primul rând întreprinderea și munca sunt cele la care își va raporta supărarea. Fără îndoială, situația sa ar fi mai suportabilă dacă precaritatea relațiilor sale umane ar putea fi compensată de un atașament față de muncă, dar tocmai că, în muncile esențialmente anonime, nu este cazul. Nici în uzină, nici în afara uzinei, el nu se poate valoriza prin muncă. În consecință, încearcă să caute acest lucru în altă parte". (*Ibidem*, p. 14) O muncă nesatisfăcătoare, care îi întărește și îi potențează frustrarea, adâncindu-l și mai mult în abisul neputinței și al inferiorității, acesta este portretul omului nou, a cărui cosmetizare prin metoda educației resentimentare (în sensul lui Scheler) presupunea, pe de-o parte, introducerea unor valori noi, care până deunăzi nu entuziasmaseră niciun muncitor (valorile muncii, ale randamentului), confiscate burgheziei odată cu naționalizarea și, pe de altă parte, crearea de iluzii substitutive, falsa proprietate a muncitorilor asupra mijloacelor de producție fiind doar una dintre ele. Frustrarea afectivă era rezolvată prin atașamentul față de organizație (partid), iar sentimentul dezrădăcinării și al lipsei de însemnătate se compensau cu necesitatea participării la o cauză istorică aproape transcendentă prin importanță, la îndeplinirea măreților obiective politice și productive ale marii familii muncitorești. Insignifianta viață a proletarului căpăta un sens colectiv, iar neputința sa individuală era înlocuită de reconfortanta senzație de putere și siguranță pe care i-o dădea conștiința faptului de a se fi aflat pe locul privilegiat al proprietarului de fabrică și de viitor. Înrădăcinarea într-o ideologie și mai ales proprietatea asupra viitorului au reprezentat zestrea nativă a *omului nou*.

Întorcându-ne la *ceata anonimă*, trăsătura ei caracteristică este aceea că nu există legături personale între indivizi: „Ideea prieteniei personale, ce se exprimă atât de frumos în cântecul popular «aveam un camarad, altul mai bun nu poți găsi», nu este deloc valabilă pentru acele animale de turmă, *orice* camarad este la fel de bun ca oricare altul și, chiar dacă nu poți găsi unul mai bun, nu găsești nici altul mai rău, astfel că nu ar avea niciun sens să te cramponezi de un anumit individ ca prieten și camarad". (*Așa-zisul rău*, p. 167) Cu cât mai impersonale sunt raporturile dintre membri, cu atât mai puternică este forța de coeziune a cetei. Animalele se adună în acest tip de formațiune sub presiunea instinctului de apărare, după principiul *unul pentru toți și toți pentru unul* sau *ca unul*, ceea ce pare să facă și oamenii, cu diferența că absența pericolului manipulării în primul caz nu se aplică și celui de-al doilea.

Interesant este că celebrul slogan revoluționar de la 1789 *libertate, egalitate, fraternitate* reprezintă un bun *motto* al *cetei anonime*, mai puțin partea cu libertatea, deziderat nerealizat, cu adevărat, nici în zilele noastre. Cum în procesul filogenetic odată cu evoluția agresiunii intraspecifice apar și legăturile personale (cu cât o legătură personală este mai puternică, în aceeași măsură crește și agresivitatea intraspecifică, adică ostilitatea față de ceilalți membri ai speciei), diferența dintre stadiul cetei anonime către care se încearcă regresia societății actuale și gradul de dezvoltare al omului contemporan este că, dacă în primul caz nivelul agresiunii intraspecifice era scăzut, indivizii aflându-se la începutul evoluției lor, individul de astăzi, fie el și atomizat, nu este liber de moștenirea sa evolutivă, ducând în spate o mare cantitate de

agresivitate care se cere redirecționată. Este motivul pentru care societatea umană are întotdeauna nevoie de dușmani, reali sau fictivi. „Păcăleala cu dușmanul", spune Lorenz, „este și astăzi un mijloc foarte eficient al demagogilor pentru a produce unitate și un sentiment entuziast de coeziune, iar religiile militante au fost întotdeauna cele mai eficiente în plan politic. Prin urmare nu este o sarcină foarte ușoară să activezi entuziasmul multor oameni pentru idealuri pașnice *fără* a folosi păcăleala cu dușmanul în aceeași măsură în care reușesc să o facă incendiatorii de spirite cu ajutorul ei." (*Ibidem*, p. 287) De aceea, în managementul totalitar al pulsiunilor, burghezul capătă și el un sens nou, tot colectiv… Închei aici paranteza etologică pentru a reveni la gândirea politică.

În 1953, Carl Friedrich lansa cel mai des invocată definiție a sindromului totalitar. Din punctul său de vedere, acesta este distinct de autocrațiile mai vechi, dar și de democrațiile occidentale, prin șase caracteristici:

– o ideologie totală;

– un partid unic angajat în această ideologie și, de obicei, condus de un singur om, dictatorul;

– o poliție secretă extrem de dezvoltată;

– un monopol strict, condiționat tehnic, asupra mijloacelor de comunicare în masă;

– un monopol strict, condiționat tehnic, asupra tuturor mijloacelor efective de luptă armată;

– un control strict, centralizat, asupra tuturor organizațiilor (asociații și activități de grup), inclusiv cele economice.

Teoriile ulterioare au încercat să pună accentul pe diferite aspecte ale totalitarismului: importanța conducătorului (Leonard Shapiro), economia planificată (F.A. Hayek) sau să introducă termeni noi, cum ar fi acela de

egocrație (Claude Lefort) ori *ideocrație* (Alain Besançon). Unii gânditori vor considera totalitarismul ca fiind o trăsătură a statului modern în general (Anthony Giddens) sau un pericol deja instalat în birocrația tehnocrată capitalistă (Herbert Marcuse, Jacques Ellul) ori un apogeu al modernității care trebuie depășit pentru a face posibilă apariția unor noi forme sociale (Jean-François Lyotard). De cealaltă parte, va continua să persiste ideea că totalitarismul nu a fost decât un accident nefericit al istoriei moderne.

Una dintre cele mai pertinente definiții ale (relativ) noului trend în gândirea politică contemporană este cea dată de Anthony Giddens în *The Nation-State and the Violence* (1987). Giddens pune accentul pe supraveghere și tendințele naționaliste. Din această perspectivă, marxismul „poate fi foarte ușor adaptat la obiectivele mesianice și reprezintă «locus classicus» al istoricității concepute ca legând trecutul de un viitor imanent", spune el. „Dar stalinismul, cu toate acestea, presupune un considerabil adaos de gândire naționalistă, căreia noțiunea de «socialism într-o singură țară» i se potrivește în mod admirabil. Fie că este legat de marxism-leninism sau nu, discursul naționalist se împrumută pe sine cu ușurință propagandei de masă, de vreme ce soarta întregii comunități este una împărtășită de fiecare în parte." (p. 304) Mai ales ultima fază a regimului ceaușist din România a demonstrat, într-adevăr, că ideologia marxist-leninistă este extrem de încăpătoare și că se poate atașa, cu celebra sa coerență, oricărui tip de discurs, în special celui naționalist.

Însă definiția perfect adaptabilă totalitarismului românesc este, în opinia mea, aceea dată de Franz Neumann (simpatizant al Școlii de la Frankfurt) în *The Democratic*

and the Authoritarian State, capitolul *Notes on the Theory of Dictatorship*. Ca și la Arendt, punctul de plecare este modelul nazist. Însă, după el, sistemul totalitar presupune cinci invariante:

– principiul conducătorului, care impune dirijarea maselor dinspre vârf și responsabilitatea lor față de vârf;

– sincronizarea tuturor organizațiilor sociale — nu numai pentru a le controla, dar și pentru ca statul să se poată folosi de ele;

– crearea unor elite ierarhice în așa fel încât să permită conducătorilor să controleze masele din interior și să tăinuiască manipularea față de exterior, spre exemplu să suplimenteze birocrația — în sensul cel mai concret al cuvântului — cu grupări cu conducere secretă, înăuntrul diferitelor straturi ale populației;

– atomizarea și izolarea individului, care implică, în latura sa negativă, distrugerea sau cel puțin slăbirea unităților sociale bazate pe biologie (familia), tradiție, religie ori cooperare în muncă ori timp liber și, în latura pozitivă, impunerea unor uriașe și nediferențiate organizații de masă, care izolează individul și îl fac mai ușor de manipulat (unul din numeroasele exemple de acest fel: într-un număr din 1946 al revistei *Femeia muncitoare,* li se pretindea româncelor să își însușească, pe lângă o educație *politică*, și una *sportivă* și să se implice în activități asemănătoare cu cele ale femeilor sovietice înregimentate în clasicele și interminabilele parade mărșăluitoare);

– transformarea culturii în propagandă.

În opinia lui Neumann, totalitarismul este o formă specifică de dominație în care nu există nici drept și poate nici măcar un stat.

De fapt, delimitările dintre stat și putere (partid) devin indistincte, astfel încât, în realitate, statul nu mai este

decât o fațadă în spatele căreia acționează partidul, în modul cel mai discreționar cu putință și după legi „naturale" sau „istorice" aflate într-o permanentă mișcare dirijată de la centru. (Arendt).

În acest context, societății civile nu-i mai rămâne decât să „fuzioneze" de bunăvoie cu acesta: „Totalitarismul este un model politic care urmărește să atribuie statului puterea totală asupra tuturor ariilor vieții umane, să distrugă integral societatea civilă și să extindă proprietatea statală asupra tuturor lucrurilor și oamenilor". (Leszek Kolakowski, citat din *Noaptea totalitară*, de Vladimir Tismăneanu, p. 30)

Recunoaștem aici logica nemărturisită a societății comuniste care a organizat, inflexibil și absurd, viețile a generații de oameni.

2. Ideologia, propaganda sau noul limbaj

Conform teoriei freudiene, legea este instituită în interiorul hoardei primitive imediat după uciderea tatălui și pecetluirea tainei prin ospățul totemic, impunând fiilor ucigași o egalitate frățească în administrarea vinovăției și a puterii. Aș spune că, practic, legea s-a născut din vinovăție, ceea ce justifică tendința naturală a indivizilor de a i se supune. Dar micii sau marii dictatori care „revoluționează" din când în când ordinea stabilită pentru a lua locul tatălui totemic îl imită până și în modul de exercitare a legii: „După cum vedeți, legea este un semn al absenței tatălui. De fiecare dată când acesta reînvie în forma unui șef, o golește de conținut și o subordonează arbitrarului său". (Moscovici, *Epoca maselor*, p. 304)

Moștenitor sau creator al sistemului, dictatorul totalitar operează, astfel, o a doua substituție, înlocuind partea invalidată (de el însuși) a legii cu un logos legitimativ: ideologia. Este și aici o „știință a ideilor", deși nu în sensul vizat de Destutt de Tracy. În această privință, interesantă este observația pe care o face Paul Ricoeur cu referire la raportul dintre părinții întemeietori și crezul grupului, pornind — în încercarea de a explica dinamismul „generativ", autoperpetuant, al ideologiei — de la o afirmație a lui Jacques Ellul: „Într-un articol care m-a impresionat și m-a inspirat foarte mult, Jacques Ellul consideră ca fiind primordial în această privință raportul pe care o comunitate istorică îl întreține cu actul întemeietor care a instaurat-o: Declarația americană a Drepturilor, Revoluția Franceză, Revoluția din Octombrie etc. Ideologia depinde de distanța ce desparte memoria socială de o instaurare care trebuie totuși repetată; rolul său nu e doar acela de a răspândi convingerea dincolo de cercul părinților întemeietori, pentru a face din ea crezul întregului grup; el e și acela de a-i perpetua energia inițială dincolo de perioada de efervescență". (…) „De aceea…", conchide Ricoeur, „…începe foarte devreme fenomenul ideologic: căci odată cu îmblânzirea prin amintire începe, desigur, consensul, dar și convenția și raționalizarea. În acest moment, ideologia a încetat să mai fie mobilizatoare, pentru a deveni justificatoare; sau, mai degrabă, ea nu continuă să fie mobilizatoare decât cu condiția de a fi mobilizatoare." Din acest punct de vedere, ultima fază, cea naționalist-triumfalistă a regimului ceaușist, în care Conducătorul Suprem se autopoziționa cu mândrie în șirul „părinților întemeietori" ai României (Mihai Viteazu, Mircea cel Bătrân etc.) nu doar extindea într-un mod flatant recuzita delirului

paranoic al dictatorului la marile figuri istorice, așa cum s-a comentat, ci îndeplinea, pe de altă parte, tocmai un asemenea rol, de mobilizare și legitimare a puterii prin apelul integrator la memoria unor personalități fondatoare.

Accepțiunea pe care înțeleg să o dau ideologiei în această carte nu este una propriu-zis marxistă (deși meritul conștientizării funcției sale de *distorsiune* și *disimulare* îi aparține lui Marx), ci mai degrabă aceea pe care i-o datorăm lui Habermas: o comunicare sistematic distorsionată în scopul raționalizării relațiilor asimetrice de putere reprimate.

Deși în prefața din 1859 la *Contribuții la critica economiei politice* Marx lăsa să se înțeleagă faptul că toate ideile ținând de suprastructură, prin urmare și socialismul, sunt, la rândul lor, niște ideologii („formele juridice, politice, religioase, artistice sau filosofice, într-un cuvânt, ideologice“ — p. 10), aceasta poate părea, mai degrabă, o scăpare a discursului marxist, rămânând un mister de ce — așa cum, pe bună dreptate, remarca profesorul Paul Cornea — „într-un contrast ironic cu spiritul sceptic și dubitativ al părinților fondatori (Marx și Engels), pentru care ideologia era sinonimă cu amăgirea de sine și înșelătoria involuntară, urmașii o fetișizau ca sursă de adevăruri infailibile și panaceu universal!“ (*Interpretare și raționalitate*, p. 353).

O definiție frumoasă a funcției ideologice în totalitarism — deși indirectă — o avem tot de la Leszek Kolakowski. El își mărturisea disperarea în fața demisiei discriminative a celor învinși de sistem: „Minciuna devine adevăr sau, cel puțin, distincția dintre adevăr și fals, în sensul lor obișnuit, a dispărut. Acesta este marele triumf cognitiv al totalitarismului. Întrucât el reușește să abroge însăși ideea de adevăr, nu mai poate fi acuzat de

minciună". (*Noaptea totalitară*, p. 31) Aceeași idee se regăsește și la Hannah Arendt: „Supușii ideali ai dominației totalitare sunt cei pentru care deosebirea dintre adevărat și fals, dintre fapt și ficțiune, nu mai există". (*Originile totalitarismului*, p. 614) Un extraordinar studiu în acest sens — imposibil de citat fără a avea sentimentul că alegerea unui pasaj sau a altuia produce o mare nedreptate restului — este cartea lui Piotr Wierzbicki *Structura minciunii.* Poate doar primele cuvinte ale capitolului final fac esențialul oarecum rezumabil: „Secolul XX este secolul minciunii. Îndemnul «nu te lăsa mințit» reprezintă imperativul intelectual și moral de bază al omului contemporan. Pentru a nu te lăsa mințit trebuie în primul rând să ai voința de a rămâne în cadrul adevărului. Dar pentru a nu te lăsa mințit trebuie, de asemenea, să cunoști minciuna: procedeele ei, subterfugiile, modalitățile" (p. 212). La un moment dat însă a fost deja prea târziu ca supraviețuitorii ideologiei comuniste să mai poată schimba ceva. Totuși, dacă vrem să înțelegem modalitățile minciunii, așa cum spune Wierzbicki, atunci probabil că ar trebui căutat rețetarul după care se fabrică praful circulat și recirculat permanent în ochii supușilor totalitari.

Cele *trei elemente specific totalitare, care sunt caracteristice oricărei gândiri ideologice* se identifică, după Arendt, în:

– pretenția explicativă a ideologiilor;

– independența lor de orice experiență și

– ordonarea faptelor într-o procedură absolut logică, ce pornește de la o premisă axiomatic acceptată, deducând orice altceva de acolo.

„Ideologia", conchide autoarea, „procedează cu o consecvență care nu există nicăieri în realitate." (*Ibidem*, p. 610) Dar ce este o ideologie, până la urmă? „O ideologie este,

la modul cel mai literal, ceea ce îi indică numele: este logica unei idei". (*Ibidem*, p. 608) Și, pentru ca lucrurile să depindă într-un mod indiscernabil unele de altele, logica ideologiei „este mai importantă decât ideea". (*Ibidem*, p. 612) Ceva e sigur: pentru ideologul înnăscut, acestea sunt chestiuni de la sine înțelese. Cât privește restul lumii, pare lipsit de importanță dacă ele sunt înțelese sau nu, uneori e mai bine chiar să nu fie înțelese nici ideologiile în sine. De fapt, aceasta ar fi situația ideală de vreme ce educația totalitară nu își propune să insufle convingeri, ci „să distrugă capacitatea oamenilor de a-și forma vreuna". (*Ibidem*, p. 606) Până la urmă, ei nu au nevoie de acoperirea logicii în realitate, ci de coerența bucăților de puzzle din care este construită lumea fictivă a cărții pe care o colorează. Dar cine sunt, de fapt, acești oameni prinși cu boldurile ideologiei în insectarul totalitar? Sunt oameni *singuri* (în sensul dat de Epictet, ca diferență față de *solitudine*), oameni părăsiți de propriul eu când rămân cu ei înșiși, vidați permanent nu numai de persoana lor juridică, dar mai ales de cea psihologică, oameni pentru care logica ideologiei este singura dovadă a propriei lor existențe: „Așa cum frica și neputința din care izvorăște frica sunt principii antipolitice, tot astfel singurătatea și deducția logico-ideologică a răului pe care îl generează reprezintă o situație antisocială și închid în sine un principiu distructiv pentru orice comunitate umană". (*Ibidem*, p. 620) Cea mai primejdioasă formă de singurătate este singurătatea organizată, totalitară. „În această singurătate omul știe că va fi pierdut dacă părăsește prima premisă a constrângerii logice". (*Ibidem*, p. 620) Așa că o urmează până la capăt pentru a-și demonstra sieși că există și că în acest neant existențial, undeva, rămâne un punct de sprijin: „Pentru

masele de oameni izolați și dezrădăcinați, logica devine ultimul sprijin într-o lume în care nimeni nu e demn de încredere". (*Ibidem*, p. 619)

O ideologie — cum a fost cea marxist-leninistă — care să facă universul controlabil cel puțin în planul abstracțiilor logice, poate deveni un refugiu când teroarea impune distanțe. „Ideologiile pretind că ele cunosc misterele întregului proces istoric — secretele trecutului, complicațiile prezentului, nesiguranțele viitorului — datorită logicii inerente a ideilor respective." (*Ibidem*, p. 608) Probabil că atunci când lucrurile din imediata proximitate a umanității sunt inaccesibile (oportunitățile vieții, libertatea, demnitatea, încrederea în celălalt, în sine înșuși și toate celelalte), masele devin sensibile la escaladarea științifică a imaginației (fertilizarea Saharei, devierea cursurilor fluviale, călătoriile în cosmos și, mai mult decât toate, programarea unui viitor luminos și inevitabil în necesitatea sa istorică). „Ideologiile sunt cunoscute pentru caracterul lor științific; ele combină abordarea științifică a problemelor cu rezultatele relevanței filosofice și pretind despre ele însele că sunt o filosofie științifică." (*Ibidem*, p. 607) Cu cât este mai mare frustrarea în viața reală, cu atât mai compulsiv se manifestă nevoia de a câștiga bătălii grandioase, de a fi minți oricât de prost, dar frumos, așa cum magnitudinea trădării în dragoste impune negări pe măsură. Le Bon (care se pare că ar fi preluat această idee de la Sighele) și Hitler (al cărui merit a fost doar acela de a-l fi citit pe primul) atribuiau mulțimilor un comportament feminin. În consecință, Führerul le-a tratat la fel de prost cum tratase și femeile.

Dar ce ar fi ideologia fără propagandă?

„Facultatea de asimilare a maselor largi este foarte restrânsă, înțelegerea — redusă, absența memoriei — mare.

Așadar, orice propagandă eficace trebuie să se limiteze la probleme puțin numeroase și să le pună în valoare prin formule stereotipe atât cât va fi necesar, pentru ca ultimul auditor să fie în stare să-i priceapă mesajul." (Adolf Hitler, *Mein Kampf*, p. 169). Nu numai Stalin, dar și teoreticienii realismului socialist trebuie să-l fi citit, în secret, pe Hitler.

Ceea ce nu a obosit să afirme psihologia mulțimilor de la Le Bon încoace, și anume că masa îl presupune pe despot și invers, a demonstrat-o istoria.

Despotismul oriental al Chinei antice și al Egiptului faraonic, construit pe principiul inegalității sociale, se regăsește în *despotismul occidental* inventat de Napoleon și perfecționat de Stalin (guvernant absolut în numele unui popor nu doar egal, ci angajat în lupta de a deveni uniform) și în *democrația despotică* dirijată de câte un partid birocratic și anonim, cum sunt liberal-democrații în Japonia, democrat-creștinii în Italia și Partidul Revoluționar în Mexic.

„Dată fiind o societate de mase, ea va tinde în mod natural către stabilitate, printr-un mijloc sau altul", spune Moscovici în *Epoca maselor.* „Și nu-și va putea atinge scopul decât modificând unul din cei doi factori de bază: egalitatea sau libertatea." (p. 47) Cum furnizorii de iluzii politice nu vor să-și dezamăgească mulțimile, nimeni nu îndrăznește să recunoască demisia egalității. De la Revoluția Franceză și până astăzi, lumea îi îndură cu demnitate canoanele, ca pe o boală onorantă, mult mai onorantă decât inegalitatea reală. Așa încât alternativa a constat, de fiecare dată, în restricționarea libertății, prin promovarea ideologiilor special echipate pentru a convinge indivizii să renunțe la ea de bunăvoie. „În orice ideologie, în orice viață politică, el (despotismul — n.n.)

reapare cu o remarcabilă constanță…“ (*Epoca maselor*, p. 46)

Ceea ce demonstrează că, dacă legea ia locul tatălui totemic în hoarda primitivă, ideologia este cu siguranță semnul reînvierii sale în societatea de masă, sub o formă sau alta.

„Instrumentul cel mai puternic al puterii este confecționarea unei noi limbi în care cuvintele capătă un sens diferit de sensul obișnuit. Dicția, vocabularul ei special îi conferă valoarea unei limbi liturgice: ea denotă transcendența socialismului. Semnalează omnipotența partidului. Folosirea ei de către popor este marca imediat vizibilă a servituții sale“, scrie Alain Besançon în *Nenorocirea secolului* (p. 59). Un nou limbaj implică un nou mod de gândire sau absența lui. Aceasta e logica finală a oricărei ideologii. „În același timp, ea (populația — n.n.) se abrutizează din pricina ignoranței, dezinformării, judecății false. Își pierde reperele intelectuale și morale. Incapacitatea de a distinge comunismul de idealul moral comun face ca, atunci când sentimentul său de dreptate este rănit, ea să atribuie acest abuz dușmanului extern. Până la căderea comunismului, în Rusia se întâmpla frecvent ca oamenii maltratați de polițiști sau de militanți să-i numească pe aceștia «fasciști». Nu le trecea prin cap să le spună pe adevăratul nume — comuniști.“ (*Ibidem*, p. 59) Pe măsură ce individul se adaptează ritualului lingvistic, mintea asimilează noul cod simbolic și grila de interpretare.

Pe scurt, ideologia este dama de companie a totalitarismului. Au fost văzuți împreună la cele mai importante dezastre din ultima sută de ani și probabil că îi vom mai vedea.

Capitolul III

Ruleta rusească

1. Ce este realismul socialist?

Realismul socialist seamănă cu o ruletă rusească jucată la șase gloanțe, un *Hamlet* modern ale cărui personaje și-au primit pedeapsa pentru complicitatea voită, neputincioasă ori inconștientă cu regele uzurpator. Mai devreme sau mai târziu.

Pe de altă parte, teroarea și alienarea morală la care și-a supus victimele fac din el, într-o oarecare măsură, un „fenomen Pitești" al literaturii. Dar un „fenomen Pitești" previzibil. Hannah Arendt rezuma esența ideologiei într-o formulă memorabilă: „Pregătirea fiecărui individ deopotrivă pentru rolul de călău și victimă" (*Originile totalitarismului*, p. 607), ceea ce reflectă, de fapt, și esența realismului socialist. Acest construct teoretic nu se încadrează în categoria artei. Diversele denumiri sub care s-a insinuat în literatură, cum ar fi cea de *formulă* sau *metodă de creație,* nu sunt decât variații ale oximoronului conceptual din care s-a născut. Prin definiție, creația nu suportă constrângerile și previzibilitatea unor formule sau metode. Singurul domeniu căruia îi poate aparține realismul socialist este ideologia. Pe scurt, el nu este decât un compus ideologic împotriva naturii în general și a creației în special.

Indefinibil de la începuturi și până azi, poate provoca cercetătorului bine intenționat un sentiment de profundă frustrare, similar celui resimțit în fața unui virus real, însă imposibil de identificat. „Conținutul estetic al doctrinei este, în cele din urmă, secundar; esența realismului socialist nu rezidă în prescripțiile sale, mai mult sau mai puțin riguroase, conform perioadelor, ci în statutul său de ortodoxie, plasând arta sub jurisdicția Partidului – Stat totalitar, și aservind-o obiectivelor sale." (Michel Aucouturier, *Realismul socialist*, p. 7)

Am convingerea că dacă nazismul ar fi învins, istoria cunoștea și un „realism arian", scris nu cu „proteza excelentă a dialecticii" (Czeslaw Milosz, *Gândirea captivă*, p. 239), ci cu aceea a discriminării rasiale.

„Realismul socialist susține talentele mici și le distruge pe cele mari", spune Milosz. (*Ibidem*, p. 161) Este o afirmație corectă. Probabil că definiția justă a realismului socialist nu se poate alcătui, în ultimă instanță, decât din propoziții mici și disparate precum semnificantul însuși.

Și totuși, ce este realismul socialist?

O aporie estetică.

În cartea sa *Le realisme socialiste — une esthetique impossible*, Regine Robin explică de ce această literatură reprezintă o incompatibilitate prin definiție: „Bakhtin opune timpul epopeii, monologismul timpului originar, cuvântul taților multilingvismului romanului, cuvântul autoritar celui persuasiv eterogen și dialogic. Cred că imposibilul realismului socialist vine de acolo, din voința de a «ține» cele două temporalități, cele două reprezentări, cele două cuvinte izgonind lipsa, incompletudinea dorinței, urmărind pătimaș o lume plină" (p. 25).

„…Este o artă care își trage finalitatea din ideologie, fără ca textul să aibă posibilitatea de a produce sens și a-l disemina." (pp. 25–26)

Referindu-se la literatura „hard" a realismului socialist, impusă de Stalin în anii '30, Robin precizează: „Stalin va încuraja ritualizarea societății sovietice, va reda onoarea folclorului și va contribui la producerea unui nou folclor politic, relegându-l de vechile sale rădăcini populare, de tradiția orală. Acest amestec, cu totul particular, de lectură neodarwinistă, mecanică, a socialului și de voluntarism utopic este chiar specificitatea culturală a stalinismului, și pe aceasta din urmă o regăsim în calitate de tendință înscrisă în ficțiunea anilor '30, articulând un erou pozitiv ieșit din dimensiunea mitică și o estetică a reprezentării, a întâlnirii aporetice dintre două tradiții incompatibile, cea a imaginii lui Epinal, a *lubok*-ului, a gestului eroic și cea a realismului socialist". (*Ibidem*, p. 24)

Că este imposibilă se vede și fără o demonstrație prealabilă. *Realismul* nu poate fi nici socialist, nici comunist, nici capitalist, el este sau nu. Mai mult, rareori se traduce în registru eroic. Dacă eroismul ar reprezenta nota generală a realității, regimurile comuniste n-ar fi existat niciodată.

Însă analiza lui Regine Robin are meritul de a atinge miezul problemei. Este o precizare tehnică pe care ideologia comunistă o merită în cel mai profund sens al cuvântului fiindcă, de la cei patru clasici premarxiști ai realismului rus (Belinski, Dobroliubov, Pisarev și Cernîșevski) și până la Plekhanov și Jdanov — fără a-i menționa pe Lenin și Stalin, deoarece tautologiile sunt plictisitoare —, toate ciocănitoarele „esteticii" comuniste au

cântat până la răgușeală imnul salvării prin știință și tehnică. Deși dezavuați de comunism, formalismul, în general, și Bakhtin, în special, fac parte dintr-o paradigmă științifică a secolului, paradigmă sprijinită teoretic la scenă deschisă de doctrina materialist-dialectică și subminată din culise discreționar, în funcție de compatibilitatea cu interesele mereu schimbătoare ale Partidului.

2. Monopatologia discursului

Problema fundamentală a romanului realist socialist este (așa cum observa Regine Robin) monologismul, invarianta autoritară de care discursul (fie el auctorial sau actorial) nu are voie să se distanțeze, de la începutul și până la sfârșitul fiecărei „opere". Relevante în acest sens sunt SF-urile realist-socialiste care, printr-un absurd extrem, împing fie revoluția comunistă (*Aelita*, de A. Tolstoi) până pe Marte, fie imaginația foarte departe de realism (*Hiperboloidul inginerului Garin*, de același autor, *Cornul alb* și *Corăbii astrale,* de I. Efremov, *Elixirul tinereții*, de Al. Andrițoiu etc.). Chiar și aici, limbajul cunoaște aceeași standardizare, indiferent de context și fără legătură cu natura raporturilor dintre personaje, sfârșind prin a se contopi în vocea omniprezentă a ideologiei care este, finalmente, adevăratul narator al realismului socialist.

Dacă, pentru a-i găsi o încadrare în ordinea structurii textuale, ne-am declara „inocenți" în raport cu tot ceea ce reprezintă narațiunea realist-socialistă, este posibil să găsim o compatibilitate între ea și definiția pe care Tzvetan

Todorov o dă povestirii ideologice: „Nu stabilește un raport direct între unitățile care o constituie; dar acestea apar în ochii noștri ca tot atâtea manifestări ale aceleiași idei, ale unei singure legi". (*Poetica,* p. 79) Fiind o ideologie declarată, povestirea realist-socialistă se supune cauzalității explicite, situându-se astfel, de la bun început, în zona crepusculară a literaturii de proastă calitate, proprie scriitorilor slabi, cum îi numește Todorov. Ceea ce este absurd este că literatura impusă de comunism reușește, prin „pescripțiile" sale, să aducă până și scriitorii buni în impasul impostorilor, cu diferența că, în timp ce ultimii o fac din inconștiență, cei dintâi sunt obligați de Partid să urmeze calea aridă și plafonardă a explicitului monologic. O literatură condamnată la moarte din naștere…

Pentru că a dorit să acopere toate genurile majore (poezie, roman, nuvelistică, dramaturgie), realismul socialist s-a împiedicat de propriile deziderate: nu se pot scrie romane în limba de lemn a propagandei. Acest *esperanto marxist-leninist* nu poate suplini funcțiile *heteroglossiei* (suma tuturor formelor de vorbire socială, pe care Bakhtin le numește *limbaje socioideologice*) romanești. Comuniștii însă nu cunosc decât limba *comună, uniformizantă,* a propagandei. *Autismul limbajului comunist* este responsabil de efectul aproape comic al declarațiilor de dragoste, al discuțiilor prietenești sau de familie traduse după rigorile Partidului într-o formă inflexibilă, standardizată ideologic până la absurd. Monologismul și cauzalitatea mai mult decât explicită sunt cele două fețe ale aceleiași monede: monopatologia discursului realist-socialist, imposibil de lecuit și, prin urmare, rejectat de către organismul viu al literaturii.

3. Morfologia basmului realist-socialist

În 1987, scriitorul Mircea Nedelciu lansa o provocare adolescenților veniți din toată țara într-o tabără de creație literară din Timișoara: se poate scrie o povestire care să respecte funcțiile morfologice ale basmului — după Propp — fără ca rezultatul să fie clasificabil în această categorie (a basmului)? Mircea Nedelciu era sceptic. Tinerii participanți nu au ridicat mănușa, iar contrariul nu a fost niciodată demonstrat.

În *Explorări în comunismul românesc*, Ion Manolescu (și el unul dintre participanții de atunci) face o încercare de apropiere între basm și abecedarele comuniste văzute ca niște „*cărți de povești pentru copii* activate în forma *basmelor ideologice*". Momentele narațiunii după Propp, maniheismul finalizat cu happy-end și morala „sunt câteva din trăsăturile specifice *paraliteraturii politice* de tip școlar", spune Ion Manolescu. (*Abecedarele — o paraliteratură politică*, p. 218, în *Explorări în comunismul românesc*)

Dacă există o literatură susceptibilă de a fi asimilată cu logica basmului, ea nu poate fi alta decât realismul socialist în toate ipostazele sale. Există un aer specific de ireal, de permanentă dialectică a binelui și răului, în care cel dintâi prevalează triumfător asupra celui de-al doilea, o structură tip concepută anume pentru a susține acest edificiu fantastic, imposibil de racordat la prezumția de realitate altfel decât prin protezele basmului.

Prin natura sa, basmul este în sine însuși ideologic. Faptul că ideologia lui și cea comunistă converg nu poate decât să confirme, încă o dată, profunda ruptură de realitate a celei din urmă. Comunismul a reprezentat o întoarcere pe dos a tuturor valorilor, o înlocuire a originalului cu falsul grosolan, a pozitivului cu negativul, a

culturii înalte cu cea de masă, a adevărului cu minciuna, a raționalului cu absurdul, a iubirii cu ura, a curajului cu lașitatea, a firescului cu cinismul nefirescului și, în final, a realității înseși cu basmul. Basmul socialist a fost numit (cum altfel?) realism socialist. În această serie infinită de substituiri intră și abecedarele pe care Ion Manolescu le apropie — cu un gest rapid și în mai mare măsură analogic decât analitic — de categoria basmului.

Dar ele sunt doar un detaliu într-un peisaj mai vast.

Nu manualele școlare pentru elevii clasei I, ci romanele realist-socialiste ar merita să facă obiectul unui studiu aprofundat privind morfologia basmului comunist. Și ele par să urmeze invariabil — deși în forme mai mult sau mai puțin deghizate — momentele identificate de Propp: *încercarea, iscodirea, confruntarea, soluția, demascarea* sau *confruntarea*.

Provocarea lansată în 1987 de Mircea Nedelciu aspiranților la profesiunea de scriitor poate primi astfel un răspuns peste ani.

Fiind o temă doctorală în sine, prin amploarea demonstrației și specificitatea instrumentelor de interpretare, un asemenea demers nu își poate găsi locul în prezenta lucrare, dar ar putea constitui, la rigoare, subiectul uneia viitoare.

4. Preistoria unui concept sau *democraţii revoluţionari*

Într-un mod aproape ciudat, literatura rusă era pregătită, în 1917, pentru marea cotitură impusă de Stalin. De această pregătire se făcuseră responsabili așa-numiții *democrați revoluționari*: Belinski, cel care va conduce

caravana ideologică a celui de-al patrulea deceniu al secolului al XIX-lea, apoi Cernîșevschi, care urma să joace același rol zece ani mai târziu, Dobroliubov, tânărul său discipol, și, nu în ultimul rând, Pisarev.

Principalele linii directoare ale literaturii promovate de ei erau următoarele:

– arta arată ceea ce știința demonstrează: „Filosoful se exprimă în silogisme, poetul — în imagini și tablouri, dar amândoi spun unul și același lucru. Specialistul în economie politică, înarmat cu date statistice, demonstrează, acționând asupra intelectului cititorilor sau ascultătorilor săi, că în societate situația cutărei clase s-a ameliorat mult sau s-a înrăutățit considerabil, ca urmare a cutător sau cutăror cauze. Poetul, înarmat cu imagini vii și pregnante ale realității, *arată*, printr-o zugrăvire veridică, acționând asupra fanteziei cititorilor săi, că situația cutărei clase din societate s-a ameliorat într-adevăr mult, sau s-a înrăutățit, ca urmare a cutăror sau cutăror cauze. Unul *demonstrează*, altul *înfățișează* și amândoi conving, doar că unul, cu argumente logice, iar celălalt prin imagini. Pe primul îl ascultă și-l înțeleg puțini, iar pe celălalt — toți". (Vissarion Grigorievici Belinski, „Privire asupra literaturii ruse din anul 1847" din *Herzen, Belinski, Cernîșevski, Dobroliubov, Pisarev: despre cultura estetică, valorile artistice, creația literară*, antologie realizată de Ion Ianoși, p. 121)

– frumosul este viața: „Din definiția «frumosul este viața» devine clar de ce nu există în domeniul frumosului idei abstracte, și există numai ființe individuale; noi vedem viața doar în ființele reale, vii, iar ideile abstracte, generale, nu fac parte din domeniul vieții". (Nikolai Gavrilovici Cernîșevski, *Relațiile estetice ale artei cu realitatea. Disertație*, din *Ibidem*, p. 94)

– literatura nu poate exista în afara socialului: „Socialul, socialul sau moartea! Iată deviza mea!“ (V. G. Belinski, *Scrisoare către V. P. Botkin*, 8 septembrie 1841, din *Ibidem*, p. 77) Tot Belinski spunea, un an mai târziu, în *Literatura rusă în anul 1842*: „La noi viața socială se exprimă cu precădere prin literatură“. (*Herzen, Belinski, Dobroliubov…*, p. 79) Aceeași idee o regăsim și la Nikolai Alexandrovici Dobroliubov: „Literatura devine un element al dezvoltării sociale; ei i se cere să fie nu numai limba, ci și ochii și urechile organismului social. În ea trebuie să se reflecte, să se grupeze și să se prezinte într-o totalitate armonioasă toate fenomenele vieții. Și tocmai cu viața, cu fapta, cu evenimentul trebuie să aibă direct de-a face oricine dorește să se manifeste public ca literat“. („Un moment interesant în istoria literaturii ruse“, din *Herzen, Belinski, Dobroliubov…*, p. 82)

– visul, reveria și fantezia gratuite nu își au rostul în literatură. Dimitri Ivanovici Pisarev elaborează o teorie a visului pe care o va prelua și susține mai târziu și Lenin în articolul său *Ce-i de făcut?*, din 1902. Singura activitate fantasmatică legal admisă în literatura preconizată de Pisarev este cea a visului anticipator, care are rolul de a pregăti societatea pentru felul cum va arăta sau va trebui să arate viitorul modelat de mâinile *omului nou*. Din acest punct de vedere, romanul *Ce-i de făcut?* scris de Cernîșevski între zidurile fortăreței Petropavlovskaia și publicat tot de acolo, la 1863, poate fi considerat primul roman realist-socialist *avant la lettre* și printre puținele (dacă nu singurul) valoroase, în ciuda utopismului său și, pe undeva, tocmai datorită ideologiei pe care o promovează cu bună-credință. „Visul unui utopist care năzuiește să transforme întreaga viață a societăților omenești țintește înainte, la o depărtare despre care nu ne

putem face nicio idee. Este realizabil sau nu acest vis — nu putem ști efectiv. Constatăm doar că acest vis se află în cea mai mare discrepanță cu realitatea ce se înfățișează ochilor noștri. Discrepanța nu poate fi pusă la îndoială, dar ea nu este câtuși de puțin dăunătoare sau periculoasă nici pentru visătorul însuși, nici pentru oamenii pe care se străduiește el să-i influențeze. Visătorul vede în visul său un mare și sfânt adevăr, și el lucrează, lucrează din răsputeri și de bună-credință, pentru ca visul său să înceteze a mai fi vis. (…) Prin urmare, discrepanța dintre vis și realitate nu pricinuiește niciun rău dacă personalitatea care visează crede cu seriozitate în propriul ei vis, scrutând cu atenție viața, dacă își compară observațiile cu palatele aeriene pe care și le construiește și dacă în genere muncește cu bună-credință la realizarea fanteziilor sale. Când există un contact, oricare ar fi el, între vis și viață, lucrurile se rânduiesc în mod fericit." (D. I. Pisarev, *Florile umorului nevinovat*, din *Herzen, Belinski, Cernîșevski…* p. 55) Cernîșevski credea și el că „realitatea este mai presus de vis și semnificația esențială — mai presus de pretențiile fanteziste". (N. G. Cernîșevski, *Relațiile estetice ale artei cu realitatea. Disertație*, din *Ibidem*, p. 114)

– estetica, în înțelesul ei vechi, de „gratuitate, risipă a resurselor intelectuale, juisare imediată, agreabil fără discernământ, divertisment", trebuie distrusă: „Instinctele noastre, gândurile noastre inconștiente, antipatiile nemotivate, pe scurt, toate mișcările noastre interioare, de care nu putem fi deplin mulțumiți și pe care nu le putem pune în acord cu nevoile noastre, cu noțiunea noastră de bine și de rău", inclusiv *visul*, sunt noțiuni care nu-și găsesc locul într-o artă realistă. „Estetica, inconștientul, rutina, obiceiul sunt concepte absolut echivalente",

spune în continuare Pisarev. „Realismul, conștiința, analiza, critica, progresul mental sunt alte concepte echivalente, diametral opuse primelor. Cu cât dăm mai mult curs liber gândurilor noastre inconștiente, cu atât sentimentul estetic se dezlănțuie și cu cât atitudinea noastră față de condițiile de viață înconjurătoare devine pasivă, cu atât independența noastră intelectuală este absorbită, subjugată de efectele negândite ale situației noastre.“ (D. I. Pisarev, *Plate-forme de l'Association pan-russe des écrivains proletariens*, în *Action poétique: Proletkult*, pp. 195–196)

– munca este subiectul fundamental al vieții și artei: „Noi, rugăciune n-avem; noi avem munca. Munca este rugăciunea noastră“, spune Alexandr Nikolaevici Herzen în *Diletantismul în știință* (*Herzen, Belinski, Cernîșevski…*, p. 53), și el adept al socialismului utopic vest-european, singurul „democrat revoluționar“ de origine nobilă, dezagreat de Marx, dar extrem de apreciat, în schimb, de Lenin.

Ceea ce este interesant în filiația realismului socialist este că el a vrut să se revendice mai degrabă din moștenirea critică a secolului al XIX-lea, decât din cea marxistă. Acest lucru îl remarcă și Regine Robin în studiul *Le réalisme socialiste, une esthétique impossible*: „Rădăcina acestei estetici nu este Marx, ci moștenirea lui Belinski și, ceva mai târziu, a ceea ce vulgata stalinistă a numit «democrații revoluționari»: Dobroliubov, Cernîșevski și Pisarev“ (p. 18).

Evident, creierele marxist-leninismului aveau nevoie să demonstreze că realismul socialist a fost, în determinismul istoriei literare (la fel ca și comunismul în cel al istoriei propriu-zise), o consecință firească și necesară a evoluției literare de până atunci și nu o inginerie ideologică. Și critica rusă a secolului al XIX-lea le-a oferit această șansă.

La fel și N. G. Cernîșevski care, dincolo de utopismul său filosofic și literar, rămâne unul dintre marii scriitori ruși. El este un Don Quijote în luptă nu cu morile de vânt, ci cu închisoarea unde își va găsi sfârșitul, însă, ironie a sorții, nu înainte de a lăsa posterității romanul ale cărui copii proaste vor face, ulterior, literatura unui regim infinit mai represiv decât cel care îl condamnase.

Ce-i de făcut? cuprinde, *in nuce*, multe dintre marile recurențe ale realismului socialist:

– teoria libertății și a egalității femeii cu bărbatul: „Când bărbatul recunoaște femeii drepturi egale cu ale lui, el n-o mai privește ca pe o proprietate a lui. Atunci ea îl iubește, întocmai așa cum o iubește el pe ea, numai fiindcă vrea să-l iubească; și dacă ea nu vrea, atunci el n-are niciun fel de drepturi asupra ei, precum nici ea n-are drepturi asupra lui“ (p. 378), a dreptului acesteia la divorț: „Când o soție e nenorocită, atunci de ce să nu se despartă de soț?“ (p. 408), a emancipării ei prin munca salariată etc., dar și tabuurile feminismului socialist ulterior aplicate (cu rare excepții) literaturii și vieții reale: „…bărbații nu trebue să sărute mâinile femeilor. Acest lucru, dragă, ar trebui să fie foarte umilitor pentru ele, asta înseamnă că ele nu sunt considerate la fel cu toți oamenii, că bărbatul nu poate să-și înjosească demnitatea în fața femeii, că ea îi este atât de inferioară încât, oricât s-ar înjosi în fața ei, el tot nu-i este egal, ci cu mult superior. Dar tu nu cugeți astfel, dragul meu; atunci pentru ce să-mi săruți mâna? Și știi ceva: parcă nici n-am fi logodnici!“, îi spune Vera Pavlovna logodnicului său Lopuhov. (p. 139)

– viața prin muncă: „Așa; lipsa de mișcare este lipsa de muncă — răspunde Alexei Petrovici — deoarece, în analiza antropologică, munca se prezintă ca forma de

bază a mișcării, care dă temelii și conținut tuturor celorlalte forme, cum sunt: distracția, odihna, petrecerea, veselia — toate acestea, nefiind precedate de muncă, n-au un caracter real". (p. 175) Și îmbinarea ei cu lectura, după cele mai moderne tehnici de psihologie a muncii care aveau să preocupe atât Occidentul în anii următori (Cernîșevski era, într-adevăr, un vizionar), dar și ideologia comunistă: „După două-trei luni, lectura în timpul lucrului deveni ceva obișnuit; după trei-patru luni, câteva fete învățară bine să citească cu glas tare" (p. 191).

– culturalizarea oamenilor muncii prin organizarea timpului liber și a distracțiilor în grup (o altă formă de control practicată ulterior de regimurile comuniste): „Pe lângă cursuri, mai pregătiră distracții: serate, plimbări în afară din oraș; la început mai rar, apoi, când avură bani mai mulți, ceva mai des. Luau uneori loje la teatru. În cea de-a treia iarnă luară în abonament zece locuri în loje laterale la opera italiană" (p. 191).

– mitul omului nou (Vera Pavlovna, Lopuhov, Chirsanov), despre care autorul ne spune că: „Toți oamenii trebue și pot să stea la înălțimea la care stau ei. (…) Dar puteți să vă egalați cu oamenii pe care i-am înfățișat pe deplin, dacă o să vreți să munciți." (pp. 315–316)

– visul anticipator-transformist: visele Verei Pavlovna, cel de-al patrulea reprezentând o călătorie în timp care relevă condiția viitoare a femeii, dar și capacitatea omului nou de a transforma natura: „Dar ne aflăm în mijlocul unui deșert — spune Vera Pavlovna uimită —, da, în mijlocul unui fost deșert, dar acum, după cum vezi, toată întinderea dinspre nord, de la marele fluviu din nord-est, este prefăcută în pământ mănos la fel cu ceea ce a fost cândva… în fiecare an, voi, rușii, împingeți mereu granița stepei" (p. 384). „(…) De la nord-est, de pe

malurile marelui fluviu, și de la nord-vest, de pe litoralul mării celei mari, oamenii, cu ajutorul unor mașini puternice, au adus argilă. Argila a fixat nisipul. Apoi au săpat canale și au făcut irigații.“ (p. 385) O exemplificare ulterioară a visului anticipativ (după definiția dată de Pisarev) în realismul socialist avea să o reprezinte, mai târziu, romanul lui Leonid Leonov *Drumul spre ocean*.

Pentru o carte publicată la 1863, în condiții de prizonierat, *Ce-i de făcut?* a lui Cernîșevski lăsase, într-adevăr, realismului socialist foarte puține lucruri de făcut…

Așa încât, în 1938, la Plenara Asociației pentru legăturile culturale și economice cu URSS de la Praga, A. Fadeev definea realismul socialist drept o „noțiune pe care însăși viața a creat-o. El este rezultatul activității de mulți ani a tuturor scriitorilor sovietici, oricât ar fi ei de diferiți ca individualitate și nivel artistic. Realismul socialist este o definiție obiectivă care precizează *ce* reprezintă, *cum* s-a dezvoltat și se dezvoltă, *care* sunt trăsăturile specifice ale literaturii sovietice după douăzeci de ani de muncă dusă în vederea transformării țării și a oamenilor“. (*De pe pozițiile realismului socialist*, p. 64) „Realismul socialist nu e însă o dogmă, un normativ de creație, un centimetru cu care s-ar putea măsura calitățile și cusururile unei opere, și cu atât mai puțin o rețetă după care s-ar putea fabrica opere de artă“, ține el să precizeze. (*Ibidem*, p. 64) Probabil că, într-adevăr, rețeta s-a aplicat mai întâi oamenilor, pentru ca abia după transformarea acestora literatura pe bandă rulantă a realismului socialist să iasă gata făcută, „creată de viața însăși“. În acest context, juxtapunerea dintre *realism* și *socialist* căpăta un sens aparent.

„De ce «realism»? Pentru că realismul este adevărul vieții, iar adevărul este steagul poporului care transformă lumea veche într-o lume nouă.

De ce «socialist»? Pentru că în caracterul oamenilor, în conținutul relațiilor dintre ei au apărut trăsături noi, pe care numai socialismul le poate genera. Iar oamenii și relațiile dintre ei constituie obiectul principal al literaturii. Lumea nouă și oamenii noi pot fi zugrăviți veridic numai dacă artistul privește lumea și oamenii cu ochii unui adevărat revoluționar, ai unui adevărat socialist. Artiștii noștri vor să înfățișeze veridic lumea și de aceea o înfățișează ca niște revoluționari, ca niște adevărați socialiști. Și aceasta înseamnă a fi realist socialist în artă." (*Ibidem*, p. 64)

Realismul socialist a însemnat, cu anticipație, literatura unui mutant social, a supraviețuitorului Atlantidei comuniste de astăzi: *omul nou* care — dacă există — nu mai poate trăi la adevăratul său potențial decât în trecut.

Capitolul IV

Eros şi Thanatos în realismul socialist

1. Introducere

Creat pentru a propaga o ideologie, raportul realismului socialist cu interpretarea este formal. În 1958, în lucrarea sa intitulată *Soviet Marxism*, Herbert Marcuse îi descoperea o funcție magică, admițând că „tehnica iluzionării de care se folosește nu poate avea un efect direct asupra realității, dar, în măsura în care schimbă atitudinea subiectivă față de realitate, schimbă realitatea". (p. 34)

Cum resorturile politice, sociale și economice din spatele mașinăriei literare comuniste nu reprezintă un mister, doar o interogație referitoare la celebra inginerie socială a sufletului ar mai putea suscita interesul. În acest sens, studiile Institutului pentru cercetare socială de la Frankfurt, inițiate în anii '30, pot da un răspuns.

Membru marcant al acestei școli de sociopsihanaliză, Herbert Marcuse dezvoltă, în *Eros și civilizație*, o teorie interesantă plecând de la cele două principii fundamentale care guvernează psihicul uman: principiul plăcerii și cel al realității, postulate de Freud în *Dincolo de principiul plăcerii* (1920). Contribuția sa remarcabilă la înțelegerea societății contemporane constă tocmai în faptul de a fi

deplasat discuția asupra principiului realității dintr-o perspectivă în sine într-una istorică.

Dacă în viziunea freudiană acest principiu exercită asupra instinctelor o reprimare necesară și inerentă oricărei civilizații, din punctul de vedere al lui Marcuse lucrurile stau cu totul altfel: „Când Freud justifica organizarea represivă a instinctelor prin incompatibilitatea principiului originar al plăcerii cu principiul realității, el exprima astfel faptul istoric că civilizația a progresat ca dominație organizată". (*Eros și civilizație*, p. 48)

Este introdusă pentru prima oară distincția dintre reprimarea naturală la care sunt supuse instinctele, în vederea adaptării la viață, și *reprimarea suplimentară* „sau restricțiile impuse de dominația socială". (*Ibidem*, p. 49) În acest context, ceea ce Freud numea *principiu al realității* devine aici *principiul randamentului* și reprezintă forma istorică dominantă a principiului realității. „L-am denumit principiul randamentului", spune Marcuse, „pentru a sublinia că, sub domnia sa, societatea este stratificată în funcție de randamentul economic concurențial al membrilor." (*Ibidem*, p. 56)

Sfârșitul societății randamentului ar pune capăt dominației rațiunii asupra sensibilității, eliberând dimensiunea estetică a vieții. Totodată, arhetipurile orfice și narcisice și-ar redobândi însemnătatea față de cel prometeic, simbol al muncii alienate.

În această ordine de idei, el extinde analiza la alt cuplu de opoziții: Eros și Thanatos, preluat de Freud din gândirea empedocleană (iubire și ură). În ultima parte a teoriei pulsiunilor, părintele psihanalizei asimila Erosul pulsiunilor de viață care ar cuprinde atât pulsiunile sexuale, cât și pe cele de autoconservare. Inspirându-se din celebrul mit al lui Aristofan povestit de Platon în

Banchetul, Freud consideră că acestea tind nu numai să conserve unitățile vitale existente, dar și să formeze unități din ce în ce mai cuprinzătoare, în timp ce pulsiunile de moarte (Thanatos) urmăresc distrugerea lor, egalizarea tensiunilor și întoarcerea la starea anorganică, de repaus absolut. În concepția lui Freud, „dacă procesele psihice primare sunt guvernate de principiul plăcerii, atunci instinctul care, fiind subordonat acestui principiu, conservă viața însăși trebuie să fie instinctul vieții". (*Eros și civilizație*, p. 38) Totodată, legătura dintre principiul plăcerii și instinctul vieții sau Eros presupune, în contrapartidă, o corespondență similară între principiul realității (sau forma sa istorică dominantă, principiul randamentului, după Marcuse) și Thanatos.

Pentru Marcuse, manifestarea pulsiunilor de moarte în societatea civilizată capătă diferite forme: agresiunea omului asupra naturii, cu finalitate în progresul tehnologic, ascendentul rațiunii asupra sensibilității, deturnarea energiei erotice în munca alienată, pusă în slujba productivității, Supraeul și moralitatea stabilită. Freud însuși recunoscuse strania interdeterminare dintre aceste două pulsiuni opuse, ca de altfel și caracterul insurmontabil al tendințelor distructive în dinamica psihismului uman.

2. Eros

Este semnificativă cugetarea lui Pausanius din *Banchetul*: „Pasămite, nu-i în interesul cârmuitorilor de state să înlesnească trezirea unor gânduri independente în rândurile cârmuiților; nici să-nlesnească înjghebarea unor prietenii trainice sau a unor tovărășii omenești de soiul

celor pe care Eros le insuflă mai mult decât oricine". (*Banchetul*, p. 27)

Studiul funcționării pulsiunilor vitale (ca, de altfel, și a pulsiunilor morții) în cadrul unui sistem social scoate la iveală măsura reprimării și metodele specifice sistemului în cauză. Deși *Eros și civilizație* aplică aceste criterii psihanalitice societății capitaliste avansate, transferarea lor în cadrul analizei unui sistem totalitar cum este comunismul poate oferi informații cu atât mai interesante.

Considerat în sens platonician, Erosul joacă un rol extrem de redus în „operele" realismului socialist, cedând teren perechii sale antagonice. Scriitorii acestei perioade sunt extrem de rezervați în ceea ce privește comportamentul erotic. Ei știu foarte bine că nu romane sau poezii de dragoste le cere Partidul, ci dragoste față de organizație și lideri, atașament față de ideologie și ideologi, devotament pentru cauză și ură pentru dușmani. Regimul are nevoie de totalitatea afectelor umane, de la iubire până la ură, dar nu în stare liberă, ci administrate sub conducerea sa strictă, repartizate cu exactitate în zone strategice dinainte stabilite astfel încât marele „organism" social să poată funcționa și satisface perfect scopurile dominației. Totul este distribuit cu precizie, fiecare sentiment își are locul și rostul său în terifianta mandală a religiei totalitare.

Dat fiind că opoziția stat democratic/stat totalitar și-a pierdut din impact odată cu vehicularea din ce în ce mai frecventă a unor termeni ca subsidiaritate și societate globală (care răstoarnă raportul de forță stat/societate în favoarea acesteia din urmă), voi readuce în discuție pe unul dintre inițiatorii conceptului de model totalitar, Franz Neumann, și lucrarea sa *The Democratic and the Authoritarian State*, pentru a puncta rolul determinant

jucat de raportarea libidinală, afectivă a individului la lider și organizație (teoremă freudiană avându-și originea în *Psihologia mulțimilor* de G. Le Bon).

Așadar, înainte de toate, dragoste pentru Partid, cauză și conducător... Iată cum arată un moment de intimitate domestică din piesa *Trenul blindat 14-69* a lui Vsevolod Ivanov, în care soția își exprimă bucuria de a fi scăpat cu viață din încleștarea cu dușmanul: — „Cea mai mare minune, de exemplu, e că mai suntem amândoi în viață."

– „Și cea mai minunată dintre minuni e poporul rus! A înfăptuit cea mai uluitoare dintre minuni — Revoluția Sovietică!" (p. 20), lămurește soțul.

Dialogul dintre Peklevanov, președintele Comitetului revoluționar, și soția sa cunoaște o gradare emoțională, fiindcă într-un moment de efuziune acesta îi spune: „Nevastă minunată și scumpă, mereu să ne aducem aminte de Lenin!". Din fericire, sentimentul e reciproc împărtășit, ca într-un fel de comuniune în și prin Lenin sau de „ménage à trois" psihologic, judecând după profunda impresie pe care Marele Conducător i-a lăsat-o femeii: „Mi-aduc aminte ca azi. L-am văzut pe când eram copilă, în 1905. M-au uimit ochii lui. Ardeau ca niște flăcări, dogoarea lor m-a mistuit. Mă crezi, Ilia? Ce minte, ce voință!" (p. 21). Paroxismul tactil al acestor momente de intensă trăire sufletească este marcat prin gestul bărbatului (singurul, de altfel și unul dintre puținele „scăpări" în literatura genului) de a săruta mâna soției.

De altfel, în privința descrierii scenelor de dragoste scriitorii suferă de aceeași crispare de care sufereau, cu un secol în urmă, autorii victorieni, având în plus dezavantajul anacronismului. Profundul inestetism ideologic, ca și absurdul situațiilor realist-socialiste dau, prin comparație, o dimensiune aproape umană intoleranței puritane.

Pentru comunist, moartea în slujba colectivității este o depășire transcendentă a condiției umane, finalitatea existenței individuale fiind în ea însăși insignifiantă. În ierarhia valorilor sale morale, dragostea, familia și viața în sine urmează cauzei. Peklevanov trebuie să oprească un tren blindat al armatelor ocupante și misiunea l-ar putea costa viața. Într-un moment de „slăbiciune", soția se teme pentru el și cedează ideologic: „Nu te las! Cine mi te va da înapoi dacă mi te ucid intervenționiștii? Cine?", dar soțul urmează fără ezitare logica Partidului: „Ce importanță are că se retează capul unui om, atâta vreme cât un întreg popor și-a luminat capul, și-a înălțat fruntea și scrutează înălțimile?" (p. 27). Negarea morții sub toate aspectele sale este una dintre liniile de forță ale discursului comunist, cu atât mai mult în ipostaza sa eroică, ipostază în care, pentru că Dumnezeu și viața veșnică nu există, nemurirea vine din identificarea cu cauza supraviețuitoare și victorioasă, cu comunitatea. În acest sistem politic, omul nu împarte cu ceilalți doar proprietatea, munca, timpul liber, viața în toată complexitatea ei, ci și moartea. Prin urmare, nici moartea și nici viața nu îi aparțin, după cum nici dragostea. Eros și Thanatos nu sunt decât două pulsiuni confiscate și dirijate de la centru: „Și eu, și tu, și copiii noștri suntem nemuritori pentru că suntem fii ai poporului, iar poporul este nemuritor. Și tu trebuie să înțelegi asta, ca soție de bolșevic, trebuie. Și cred că ai înțeles. Da?". Soția: „Du-te!" (p. 28). Eroul din *Trenul blindat 14–69* pleacă în misiune și moare, iar soția preia conducerea răscoalei și îi duce mai departe idealul. Ultimele ei cuvinte, adresate unuia dintre camarazi, sunt: „Dă-mi o pușcă și o grenadă!" (p. 32).

A fi nevastă de comunist semăna cu a ocupa o funcție de înaltă responsabilitate în stat și impunea bărbatului

o selecție corespunzătoare, făcută după criterii specifice. Eroul din celebrul roman al lui Nicolai Ostrovski *Așa s-a călit oțelul* (1945), Pavel Corceaghin, îi spune prietenei lui (care, într-un moment critic, îl ajutase, punându-și în pericol propria libertate): „Tu știi, desigur, că te-am iubit, ba mai mult chiar, că dragostea mea ar putea să renvie... Dar pentru asta trebuie să fii alături de noi. Eu nu mai sunt Pavlușa acela de atunci. Și nu ți-aș fi un soț bun dacă socotești că ar trebui să-ți aparțin în primul rând ție și pe urmă partidului. Căci eu o să aparțin întotdeauna întâi partidului și pe urmă ție și celorlalți care-mi sunt dragi“ (p. 201). De altfel, „individualismul ieftin al fetei devenea insuportabil pentru Pavel“, ne spune autorul. (*Ibidem*, p. 200) Secretarul Uniunii Tineretului, tov. Pancratov, îi atrage atenția bărbatului că Tonea „n-are înfățișare potrivită pentru noi, arată mai mult a burgheză“ (*Ibidem*, p. 200), delict impardonabil. Întreg anturajul de tineri comuniști, întreaga organizație, îi este ostile fetei din cauza felului elegant în care se îmbracă: „La club, îl duru s-o vadă dichisită printre uniformele militare și bluzele decolorate. Tinerii o primiră pe Tonea ca pe o străină“. (*Ibidem*, p. 199)

Feminitatea nu face parte din sistem, ea este reacționară și, ca tot ceea ce intră în sfera lucrurilor reacționare, trebuie exclusă fără milă. Ar fi de neconceput ca un comunist să nutrească afecțiune pentru un dușman de clasă, prin urmare Corceaghin pune capăt relației.

Indiferent de natura organizării unei societăți, de caracterul ei democratic sau totalitar, cenzura morală a existat întotdeauna, în forme mai mult sau mai puțin relaxate, și a jucat un rol important în exercitarea dominației. Butonul de comandă al acestui gen de reprimare se află la purtător și este proiectat în așa fel încât să se

declanșeze automat. Este ceea ce psihanaliza numea Supraeu și reprezintă, în principiu, instanța care cenzurează Eul pentru a-l apăra de pretențiile nerealiste ale sinelui și a-i ușura adaptarea la principiul realității. În mare, el cuprinde atât totalitatea interdicțiilor, cât și idealul eului, în formarea cărora tatăl își lasă amprenta în mod decisiv pentru ca procesul să fie, apoi, desăvârșit de educație, influențe culturale ș.a.

Dacă în societățile capitaliste contemporane imaginea tatălui se depersonalizează pe măsura accentuării birocrației („aceste imagini personale ale tatălui au dispărut treptat în spatele instituțiilor. Odată cu raționalizarea aparatului productiv, cu multiplicarea funcțiilor, întreaga dominație capătă forma administrației" — *Eros și civilizație*, p. 100), în țările Europei de Est ale anilor '50 ea cunoștea paroxismul. Figura paternă, incarnată în persoana liderului adulat este indispensabilă societății totalitare, în aceeași măsură în care, paradoxal, rolul tatălui real în formarea Supraeului este diminuat sau, cel puțin, asta se are în vedere, așa cum se urmărește, de altfel, destructurarea familiei în general, a relațiilor erotice și de sânge.

Sunt copii care își denunță tatăl (*Pavlik Morozov*, de V. Gubarev, 1950) sau tați care își denunță fiii, ca în piesa *Cumpăna*, de Lucia Demetrius (1949). Anton Vadu (tatăl): „Tovarăși. Secretarul fostului director, Mircea Vadu, care se află aici în fața voastră, s-a făcut vinovat de un lucru grav. Ați preluat adineaori registrele de contabilitate, ați preluat cartea mare din casa de fier a contabilității. Aceste registre însă existau în dublu exemplar. Cele care trebuia arătate fiscului și tuturor organelor de control din afară și dinăuntru și altele reale. Astea adevărate erau păstrate în biroul fostului director. Ele au fost ascunse

de secretarul Mircea Vadu și se află în posesia lui. Mircea Vadu e un ticălos. Asta e“ (p. 71). Sau neveste care iau cuvântul în ședințe pentru a cere destituirea bărbaților lor din diverse funcții de conducere pe motiv că nu învață suficient, nu citesc și nu se „dezvoltă“ îndeajuns pentru a putea duce la îndeplinire sarcinile încredințate de partid (Zsuzsa Serken din *Brazdă peste haturi*, de Horvath Istvan): „Partidul l-a așezat în fruntea noastră a tuturor și el tropăie furios pe loc ca un cal orb cu traista de ovăz la gât. Greutățile nu se pot desface fără învățătură și atunci ce face? Le desleagă cu pumnii — urmă înainte neînduplecată. — Lenin ne învață că lupta împotriva chiaburilor nu trebue să înceteze nici o singură clipă! — Scutură din cap și marama îi alunecă pe spate, dar ei nu-i păsă. — Ei, cum a zis, uite că nu-mi vine-n minte… — Oamenii o priveau uimiți, în tăcere adâncă… — Și tot el a spus că alături de muncitorime, în locul întâi vine țărănimea săracă și mijlocașii. Chiaburii sunt dușmanii noștri. Dacă nu respectăm acest adevăr, tovarăși, nu facem decât să prindem vânt cu plasa de pescuit! Ei, acum spuneți-mi voi: e bine cum luptă secretarul împotriva chiaburilor? Stă la cârciumă și bea cu ei și pe urmă le dă în cap cu sticla. Dar asta nu e decât una din greșelile lui! — înșira Zsuzsa strigând…

— Da, iată ce am vrut să mai spun — se încruntă din nou. — Ei, cum să spun — se uită la soțul ei și se vedea că fiecare cuvânt și-l smulge cu durere, cu greutate din inimă. Dar avu această putere — A doua meteahnă a secretarului nostru este că deși nu se desvoltă, locul vrea să și-l păstreze cu orice preț și astfel trăiește mereu cu frica-n sân — continuă înșirarea: — De când s-a întors de la școala de cadre, stă pe loc, n-a știut să-și facă timp să mai prindă ceva învățătură. Alții, chiar dacă au înaintat

încet, dar au înaintat, s-au desvoltat. Ei bine, el socotește drept dușman pe orice om care se desvoltă. Fiindcă își teme puterea de el…“ (pp. 253–254).

De altfel, în *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, Engels prevedea și saluta chiar dispariția familiei tradiționale: „Odată cu trecerea mijloacelor de producție în proprietatea socială, spune el, familia individuală va înceta de a mai fi unitatea economică a societății. Gospodăria particulară se va transforma într-o instituție socială; îngrijirea și creșterea copiilor va deveni o chestiune socială, societatea se va îngriji în mod egal de toți copiii, fie ei legitimi sau nelegitimi“ (p. 75).

În aceste condiții, conducătorii și propaganda de partid preiau funcția tatălui, impun restricțiile și modelul în formarea omului nou, întărind și legitimând în același timp controlul. În *Bătălie în marș*, de Galina Nicolaeva (1959), găsim descrierea exactă a felului în care funcționează educarea individului în societatea sovietică. Bahirev, comunistul exemplar, dar adulterin meditează asupra transformării morale la care l-a supus propaganda regimului, schimbându-i prioritățile și opțiunile de viață. Deși își iubește amanta așa cum n-a mai iubit niciodată, iar ea este, la rândul său, o comunistă exemplară, Bahirev înțelege că nu își poate părăsi familia, așa cum făcuse tatăl său: „Cât de simplu rezolvase tatăl său aceste probleme. Adusese pe lume un fiu și, fără să stea pe gânduri, îl aruncase într-un colț printre sticlele de votcă, să crească cum o știi. Cât de simplu le rezolvau și astăzi mulți bărbați! Atunci de ce lui, crescut alături de un asemenea părinte, i-a fost imposibil să treacă peste fericirea copiilor? Cum s-a produs această «preschimbare» de caracter?

Cuvintele despre etica socialistă, despre răspunderea comunistului în fața partidului, adunările părinților la școală, articolele despre familiile cu mulți copii publicate în ziare, distincțiile acordate pentru maternitate, milițianul care oprește sute de mașini în fața unui șir de prichindei... Toate sunt atât de obișnuite, aproape insesizabile... Dar dacă bagi de seamă, vezi că toate acestea au devenit trup din trupul tău, s-au înrădăcinat în tine și nu te mai poți îndepărta de ele, cum nu te poți îndepărta de tine însuți“ (p. 414, vol. 2).

Ne aflăm în plină contradicție: pe de o parte, Engels anunțase dizolvarea familiei, independența materială și posibilitatea indivizilor — în special a femeilor — de a-și exercita liber opțiunea erotică (evident, cu acceptarea de către societate a copiilor nelegitimi care trebuia crescuți în comun, împreună cu toți copiii societății socialiste) și pe de altă parte interdicția adulterului și evitarea divorțurilor în socialismul real. Toate previziunile lui Engels (inclusiv dispariția statului) au fost rectificate ulterior de către practicieni mai prudenți și mai exersați.

Uniunea Sovietică a anilor ‘20 experimentase, pentru scurt timp și la cote extreme, o revoluție sexuală, în ultimă instanță, la fel de represivă. Dar fusese și ea reprimată. Tot eroul din *Bătălie în marș* ne explică raportul dintre adulter și noua societate, lăsând (involuntar) să se întrevadă în discursul său formele de control instituite de către regim asupra cetățeanului, astfel încât o eventuală relație extraconjugală să devină aproape impracticabilă: „Era socialismului nu este adaptată pentru adulter! În capitalism, de pildă, dacă ai bani, ți se pune la dispoziție orice — hoteluri, garsoniere particulare și chiar acte străine —, totul poate fi cumpărat. Da’ ia-ncearcă să-ți aranjezi ceva în lumea noastră: locuințele sunt comunale,

fără administratorul de imobil și fără spațiul locativ nu poți face un singur pas, nici la vale, nici la deal. La hotel ți se cere ordinul de serviciu și buletinul de identitate... încearcă să te descurci!“ (p. 284, vol. 2).

Dacă problema adulterului nu se rezolvă la nivel de Supraeu, atunci se rezolvă la nivel de partid. Ilie Pirpiriță din *Grâu înfrățit*, romanul lui Ion Istrati (1950), îi spune fiului său Toader (comunist și fost prizonier de război), care își înșală nevasta: „Și la Partid am să mă duc, mă! Am să mă duc să cer sfat de la Partidul Comunist, că eu nu mai știu ce să fac cu tine“ (p. 48).

Rolul de confesor, de duhovnic, al Partidului este un motiv frecvent întâlnit în literatura realismului socialist. Pentru a face o trimitere la aserțiunea lui Michel Foucault din *Istoria sexualității,* potrivit căreia, de la Inchiziție încoace, omul a devenit un animal mărturisitor din clipa în care a trebuit să-și mărturisească păcatele și să vorbească despre viața sa intimă, pentru ca apoi să poată mărturisi despre absolut orice, voi spune doar că această poziție privilegiată pe care și-o arogă Partidul în monitorizarea vieții private a individului (la modul cel mai direct și fățiș cu putință) înseamnă, de fapt, legitimarea controlului total.

Dacă amorul este acceptat doar atunci când se înscrie în registrul stării civile și nu își alege ca obiect un dușman de clasă („decadența“ morală contaminează insidios și fără scăpare, așa cum se întâmplă, de exemplu, în piesa Luciei Demetrius *Cumpăna*), ce este, de fapt, cuplul socialist? O alianță ideologică în care erosul poate exista, dar nu ca o condiție necesară, ci accidental. Un mod de a-l transforma pe celălalt într-un om nou sau de a uni doi „oameni noi“. Corceaghin, din *Așa s-a călit oțelul,* își găsește în cele din urmă tovarășa în persoana unei

tinere de origine sănătoasă, al cărei Pygmalion își propune să fie: „Uite ce am hotărât: legământul nostru trebuie să țină până când ai să te ridici, până când ai să ajungi un adevărat om de-al nostru; și eu sunt sigur că am să reușesc să realizez lucrul ăsta. Altfel n-aș face nici două parale!“ (p. 432). Problema îndrăgostirii sau a curtării femeii este lipsită de utilitate, în viziunea sa: „Nu înțelegi cum pot să-ți spun un lucru ca ăsta, fără să-ți fi făcut vreodată curte? Dar toate balivernele astea sunt de prisos. Eu îți dau mâna, fetițo, ia-o!“ (*Ibidem*, p. 432)

Cât despre rostul căsniciei în construirea socialismului și problema adulterului, tov. Pascu, secretar de partid, o sfătuiește pe Mitana (tânăra muncitoare al cărei soț este în pericol de a fi sedus de o cochetă reacționară și care se gândește la divorț): „Nu-i treaba lor“ (a bărbatului adulterin și a amantei — n.n.). „E treaba noastră. Aici e greșeala pe care o faci. Pe care ai făcut-o tot timpul. Ai spus: «Îi place alta, n-are decât.» (p. 127). (…) Bine, bine, dar ce-ai făcut pentru el? Ai căutat să-i arăți că drumul pe care merge e greșit? Ai încercat să-i lămurești care-i rostul căsniciei în drumul nostru? …Da, în drumul nostru. Nu te-ai gândit că dacă s-a produs o spărtură în acest zid al casei voastre, e că cineva a avut un interes. Ei bine, tovarășă Mitana, noi avem alt interes decât al lor. Ei vor să slăbească rândurile noastre, noi avem interes să le strângem. Ei caută să producă breșe, spărturi, și uneori izbutesc. Noi avem grijă să le închidem numaidecât. Să le închidem și să mergem înainte. Auzi, Mitana, să mergem înainte.“ (*Cântecul uzinei*, Cella Serghi, 1950, p. 127).

Din nou, tov. Pascu: „Trebuie să-l ajuți, să fiți mai legați. Cineva are poate interes ca voi să fiți desbinați, măcinați de nemulțumirile voastre de acasă, pentru ca să vă

taie avântul de care e nevoie aici în fabrică. Dușmanul lucrează cu toate metodele, folosește toate armele. Dar noi nu trebue să lăsăm dușmanului cale liberă… Am văzut atunci… L-ai lăsat… tocmai când poate a avut mai mare nevoie. Și de atunci vă urmăresc. El e abătut, fără curaj. Dumneata, cu nasul pe sus, treci pe lângă el și te faci că nu-l vezi. Ba o dată te-am auzit „tovarășe Marin", ce-i aia „tovarășe"? Doar ți-e bărbat". (*Ibidem*, p. 128)

Concluzia: „N-ai fost la înălțimea situației, tovarășă Mitana. Degeaba îi tot spuneai din vârful buzelor *tovarășe Marin*. Tocmai asta n-ai fost, o tovarășă. Tocmai asta trebuie să cauți să-i fii: o tovarășă de viață. Nu o nevastă burgheză, care pentru te miri ce divorțează. Nevestele noastre au alt rost… Un cămin de muncitori e altceva, căsniciile noastre trebue să fie solide, trebue să reziste atacurilor dușmane, care și pe calea asta umblă să ne izbească cu mijloacele lor șirete, murdare. Ei nu trebue să izbutească, izbi Pascu cu pumnul în masă. Și asta depinde de vigilența noastră, de hotărârea noastră". (*Ibidem*, p. 129) Adulterul, act de subminare a statului socialist…

Dacă morala comunistă se constituie într-o formă a represiunii și instanța sa ordonatoare este Supraeul cu instituțiile și autoritatea sa în plan social, rămâne de aflat ce se ascunde în spatele acestuia din urmă: „...el (Supraeul — n.n.) își atinge scopurile opunând eul sinelui, orientând o parte a instinctelor agresive împotriva unei părți a personalității — distrugând, „divizând" unitatea acesteia ca întreg; astfel, el se pune din nou în slujba adversarului instinctului vieții. Această distructivitate orientată spre interior constituie nucleul moral al personalității mature. Conștiința, cea mai prețuită instanță morală a individului civilizat, se dovedește a fi impregnată de instinctul morții; imperativul categoric pe care-l

impune supraeul rămâne un imperativ al autodistrugerii care asigură existența socială a personalității". (*Eros și civilizație*, Herbert Marcuse, p. 64)

Dacă morala civilizată este, prin urmare, opera instinctului morții, într-un sistem represiv acțiunea acestuia ia o amploare extremă, reducând Erosul la o poziție de netă inferioritate. Operele realismului socialist stau mărturie.

3. Thanatos

a) Moartea

Nici măcar într-o clasificare istorică a atitudinii umane în raport cu moartea (*Omul în fața morții*, de Philippe Aries) personajul comunist nu își găsește locul cu exactitate. El se apropie, cel mult, de concepția secolului al XlX-lea, în care moartea se rezolva fie prin ocultare, fie prin eroizare. Problema morții, în infinita ei complexitate, nu intră în sfera de preocupări a „omului nou". În mod fundamental, romanele realismului socialist pretind ca eroul să nu moară, oricât de realist s-ar dori acesta. Și, în general, nu moare. Dacă totuși o face, moartea sa este pusă în slujba unui scop colectiv, ca mărturie a devotamentului față de cauză (de exemplu eroul din *Trenul blindat 14–69*). Decesul comunist este și el un motor propagandistic construit din distorsiuni semnificative.

Nu voi insista asupra răposaților comuniști, ci, mai degrabă, asupra poziției oficiale a regimului față de moarte, în special a celui sovietic. Ea dovedește că în mitologia comunistă instinctul morții era și el sub control,

urmând să fie învins definitiv, grație omnipotenței științifice. În așteptarea acestui eveniment, propaganda științifică îl devansează, tratându-l ca și cum s-ar fi și întâmplat deja. Tehnica visului anticipator se aplica nu numai în literatură, ci și în realitate, unde el devenea probă a prezentului.

Din articolul lui Lucian Boia *Omul nou*, publicat în numărul 1 al revistei *Polis* (1996), aflăm că în timpul dictaturii staliniste oamenii de știință din Uniunea Sovietică stabiliseră ca obiectiv de longevitate vârsta de 150 de ani, atinsă, dacă ar fi să-i credem, de un număr impresionant de bătrâni trăitori în Caucaz.

Propaganda sovietică crease printre intelectualii de stânga ai Occidentului un entuziasm greu de înțeles. În 1958, la întoarcerea din URSS, un jurnalist științific francez scria în cartea sa *À quoi rêvent les savants soviétiques* că savanții sovietici au înviat câini la o oră de la instalarea morții clinice, maimuțe după douăzeci de minute și oameni după cinci sau șase minute de la deces. Doctorul Alexandr Bogolometz, membru al Institutului Pasteur din Paris, al Academiei de Științe din Ucraina și laureat al Premiului Stalin, care ajunsese la concluzia că omul poate atinge și chiar depăși vârsta de 150 de ani, considera că: „Numai în condițiile socialismului mediul social poate fi favorabil sănătății și longevității omului".

În societatea capitalistă, din cauza exploatării, foametei, frigului și surmenajului etc., oamenii nu puteau trăi atât de mult. El descoperise chiar o metodă de vindecare a anumitor cancere și a orbirii (transfuziile sangvine) și o alta care stimula longevitatea (serul lui Bogolometz). În 1952, biologul Traian Săvulescu, președintele Academiei Române, afirma: „Ritmul proceselor de îmbătrânire și de întinerire depinde într-o mare măsură de condițiile

exterioare. Pentru animale și plante el depinde de mediul fizic înconjurător, pentru oameni de mediul social. În societatea capitalistă, ciclul de întinerire (se făcea referire la teoria cercetătorului sovietic N.P. Krenke care presupunea confruntarea, în fiecare organism, a două tendințe: de îmbătrânire și de întinerire, bătrânețea putând fi încetinită prin stimularea factorilor de întinerire) era întrerupt în mod brutal. Bătrânețea își urma implacabil drumul rectiliniu și descendent. Copiii și tinerii îmbătrâneau mai de timpuriu, bolile sociale grave, crizele economice, războaiele împuținând populația. (...) În societatea socialistă, factorii sociali, baza economică, relațiile de producție, suprastructura inhibă îmbătrânirea și accentuează întoarcerea ciclului de întinerire".

Ceva mai târziu, datele statistice aveau să arate că între 1964 și 1981 speranța de viață scăzuse de la 71 la 67,5 ani. Deși moartea era negată vehement, ea controla toate categoriile vieții. Încercarea de a o scoate din sfera conștiinței trădează tocmai exacerbarea tendințelor distructive în cadrul sistemului.

Pe de altă parte, ocultarea morții sau tratarea ei cu rezervată pudoare era o practică specifică secolului al XIX-lea și literaturii victoriene, cu care realismul socialist prezintă analogii neîntâmplătoare. Până la urmă, este vorba de două epoci diferite în timp, dar care au generat fiecare o literatură ce urmărea fie să instituie și să întărească mentalitatea represivă, fie să o reflecte pe cea deja existentă.

Cauzele pudorii victoriene față de bolile letale și moarte vin din compulsivitatea curățeniei burgheze: „Mizeria marilor maladii în fază finală nu apare niciodată. Pudorii victoriene îi repugnă să evoce excrețiile corpului sau obișnuința cu mirosurile neplăcute, cu urâțenia durerii. (…)

În fapt, curățenia devenise o valoare burgheză. Lupta împotriva prafului era prima îndatorire a unei menajere victoriene“ (pp. 376–377). Ea încearcă să vorbească, în realitate, despre tot ceea ce Supraeul colectiv se străduiește să ascundă sub covorul moralei puritane. Această reacție nevrotică confirmă, într-un fel, teoria freudiană a fuziunii pulsiunilor de moarte cu cele de distrugere. Eros și Thanatos suferă modificări împreună, ceea ce ar putea explica motivul pentru care, atât în societatea victoriană, cât și în cea comunistă, reprimarea sexualității corespunde unei perturbări similare în zona pulsiunilor de distrugere, vizibilă din modul în care sunt gestionate moartea și agresivitatea. Îngrădirea sexualității conduce la o intensificare a pulsiunilor de distrugere, cenzurată de Supraeul colectiv prin ocultare. Atât realismul socialist, cât și literatura victoriană demonstrează acest lucru odată cu tabuizarea sau minimalizarea nu doar a sexualității, ci și a morții: „Moartea era și ea tot atât de adevărată și de obișnuită ca sărăcia, și cu toate acestea nimeni nu vorbea despre moarte în gura mare, pe stradă. Era un lucru care nu se cădea a fi rostit în gura mare, pe stradă“, ne spune Elizabeth Gaskell în *Cranford* (p. 16).

Între 1933 și 1935, scriitorul sovietic Leonid Leonov duce la bun sfârșit unul dintre cele mai interesante romane ale realismului socialist, *Drumul spre ocean*. Deși, în mare, respectă canoanele stabilite la Congresul Scriitorilor din 1934, cartea este atipică.

Alexei Nikitici Kurilov, eroul principal, șeful unei secții politice feroviare, nu corespunde așteptărilor criticii. El intră în categoria indivizilor aparte, e un visător cultivat, cu referințe culturale cosmopolite. Eroarea cea mai mare a autorului va fi însă aceea de a face din *Drumul spre ocean* romanul morții personajului principal.

Kurilov are o tumoare la rinichi, suferă o operație și în cele din urmă moare.

În scrisoarea pe care Maxim Gorki i-o adresează lui Leonov — altfel mare admirator al său — el îi reproșează: „Ați arătat cum moare Kurilov, dar nu cum muncește. Maladia și moartea sa nu sunt motive suficiente. Cititorul sfârșește prin a crede că Kurilov moare pentru că scriitorul nu știe ce să facă cu el". (*Le réalisme socialiste*, p. 314)

Una dintre cele mai neobișnuite scene ale realismului socialist este cea în care personajul îi cere femeii de care s-a îndrăgostit o oglindă, pentru a-și cerceta chipul îmbătrânit de boală: „Pe neașteptate, îi spuse Lizei că simte în ochi un fir de praf și-i ceru o oglinjoară. Apoi începu să-și cerceteze fața cu o curiozitate plină de cruzime, străduindu-se să descopere vreo schimbare. Nu se uita în oglindă decât la frizerie, dar și acolo toată atenția îi era atrasă de mâinile îndemânatice și parcă fără de oase ale meșterului frizer". (*Drumul spre ocean*, p. 313)

Un alt personaj interesat de moarte, care, în tinerețe, își petrece duminicile în cimitir, meditând asupra trecerii în neființă, este Filipache din *Facerea lumii*, de Eugen Barbu: „Ca să-i treacă ziua, se ducea la cimitir și asista la înmormântări, distracție de nebun sau de înțelept, dacă vreți. Acolo veneau femei îmbrăcate în negru și-i întindeau bani sau colivă și el le întorcea spatele, dezgustat. Îi plăceau clopotele, cu cântecul lor solemn și leneș, cu ceremoniile acelea încete, cu cai îmbrăcați în valtrapuri, și mai ales mirosul de tămâie și clinchetul de cădelniță. Era o voluptate veche la un băiat care și-a înmormântat pe rând cei cinci frați, obișnuit cu zgomotul de pământ căzut pe coșciug, cu plânsul egal, din jur, al rudelor și mai ales cu imaginea aceea permanentă a morții care

vine ca o mântuire, ca o ușurare, pentru că la ei în casă erau mai puțini începând cu a doua zi — și la masă și la locul de dormit —, era mai mult aer, mai multă curte, mai multe haine și rufe, mai puțină gălăgie și mai multă mâncare…“ (p. 15). Cu talentul său caracteristic de a jongla între sensibilitatea auctorială și comanda politică, Barbu pune întreaga responsabilitate și meschinărie a morții pe seama dușmanului de clasă. Și personajul lui se privește în oglindă pentru a medita asupra fenomenului, dar o face în aceeași manieră politizantă. Pentru el, moartea este un factor de discriminare, nu un egalizator: „Cu timpul, uitându-se în oglindă, își dădu seama că pe chipul lui pacea aceea a morților parcă trecuse cu totul; el însuși avea pe față liniștea de invidiat a celor nemișcați, și asta nu-l îngrijoră. Ceva adânc și profund, venit din întunericul ființei tuturor, trecea în el. Nu știa încă ce trebuia să facă pentru ceilalți, dar se năștea dorința de a face ceva, și asta o înțelegea, în mod ciudat, în fața morților. De ce mor oamenii? se întreba nedumerit și tot murindu-i frații, crezu că de boli și de lipsă de hrană, dar pe catafalcul din capela cimitirului zărise atâția oameni bătrâni și cu o aparență solidă de sănătate, încât bănui că nu va ghici niciodată dacă există vreo egalitate în acest sfârșit“. (*Ibidem*, p. 17)

De altfel, vizita la cimitir era o practică meditativă comună personajelor secolului al XIX-lea: „Cimitirul secolului al XIX-lea a devenit țelul vizitelor, un loc de meditație“. (*Omul în fața morții*, p. 319) Edgar Linton din *La răscruce de vânturi* își petrece serile și chiar o parte din nopți în cimitir, la fel și personajele lui Leopold Bloy. „Cultul cimitirelor și al mormintelor este manifestarea liturgică a noii mentalități care, încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, ne face intolerabilă moartea celuilalt.

Ea mai dăinuie încă și astăzi, cel puțin în Franța și în Italia, mai ales în mediile populare", spune Aries. (*Omul în fața morții*, p. 360) Caracterul popular al acestui obicei frecvent și în mediul românesc analog explică prezența lui la un exponent al clasei muncitoare.

Însă în cursul secolului XX apare un nou tip de a muri: „Societatea a expulzat moartea, exceptând-o pe aceea a oamenilor de Stat", (*Ibidem*, p. 366), lucru adevărat și pentru realismul socialist. Cu excepția morții lui Stalin — eveniment fondator ca și protagonistul — comuniștii nu s-au prea ocupat de înmormântări: „Din cea mai fragedă copilărie se obișnuise să vadă așternându-se peste portretul lui Stalin reflexele de jăratic ale noilor furnale, lucirile vălurite ale noilor mări, purpuriul drapelelor victorioase. Luminată de toate înfăptuirile poporului, fața acestui om nu-i mai apărea lui Bahirev ca un chip oarecare, ci ca întruchiparea a tot ce e mai sfânt. Acest chip apărea aproape nemuritor… și iată că omul a murit". (*Bătălie în marș*, pp. 26–27) Figură arhetipală a tatălui, dictatorul este sanctificat și conservat în nemurirea conștiinței colective, așa cum se procedase (la propriu) cu Lenin. Galina Nicolaeva, autoarea romanului, nu scapă ocazia de a face din înmormântarea lui Stalin un efect dramatic — apropiat celui real — prin antiteza impresionantă dintre imensitatea mulțimii care îl acompaniază pe decedat și ascetismul ceremoniei, simbolizând marea distanță dintre magnitudinea omului și simplitatea sa de mort: „Cutiile negre ale reflectoarelor, cotidiene și grave, se înălțau deasupra mormanelor de coroane. Bahirev răsuflă ușurat: aici nu mai era vid. Două fluvii omenești curgeau lin, fără zgomot și fără oprire. Coloanele, care în spațiul larg al străzilor păreau mult

mai mici sau se pierdeau de-a binelea, aici, în clădire, crescuseră și umpleau, dimpotrivă, toată sala înaltă cu mișcarea, căldura și respirația lor. *Nu străbătea decât sunetul subțire al unei viori. Dimitri se așteptase la izbucnirea detunătoare și dureroasă a unei orchestre, a unui requiem zguduitor. Dar nu vuietul unei orchestre polifonice răsuna. Ci doar o singură strună suspina, cu un plâns atât de subțire și sfâșietor, încât părea că și sângele din vine vibrează dureros.* Sicriul era așezat în sala cea mare, ușor înălțat la căpătâi, astfel încât cel decedat se vedea în întregime, *de parcă ar fi fost redat poporului pentru un ultim adio*. Dimitri îi văzu fața încadrată de verdeața coroanelor, cu trăsăturile puternic conturate, cu pomeții ieșiți, cu pleoapele strânse. Mâinile, disproporționat de mari în comparație cu statura, se odihneau liniștite de-a lungul trupului.

În sicriu zăcea un muritor obișnuit, înălțat neobișnuit de mult deasupra oamenilor, pe care însă moartea li-l înfățișa acum nu așa cum și-l închipuiseră mai înainte — în măreția monumentelor, a portretelor și a imnurilor de slavă. Moartea îi scosese parcă mantaua monumentală de marmură, îi luase strălucirea veșnic tânără a pielii. Moartea îi luase tot ce devenise obișnuit în nenumăratele portrete și monumente, și-l așezase aici, cu palmele foarte mari, cu pomeții întunecați, scoși parcă și mai mult în afară, cu fruntea înclinată.

De obicei, moartea pune pecetea maiestății până și pe figurile ale căror trăsături au fost în timpul vieții cât se poate de obișnuite, care nu s-au remarcat prin nimic. Aici lucrurile se petreceau tocmai dimpotrivă. Impunătorul chip din portrete, așa cum îl cunoscuseră toți în viață, plin de măreție, uimea acum, după moarte, prin simplitatea sa omenească. În fața lui Bahirev zăcea un om care, asemeni tuturor muritorilor, era în stare să încărunțească și să îmbătrânească, să aibă slăbiciuni

și să greșească". (*Bătălie în marș*, pp. 29–30) Morala este simplă: la altitudinea eroică a lui Stalin poate ajunge oricare dintre fiii poporului, pentru că el a fost, mai întâi de toate, om. Această falsă umilință comunistă este similară celei creștine care, coborând sfințenia printre muritorii de rând, îi invită, de fapt, să parcurgă drumul invers, către divinitate.

În mod paradoxal, ultima lovitură de grație dată morții în realismul socialist este aneantizarea decesului eroic. Noul *statu-quo* comunist confiscă morții demnitatea de a mai face din individ un erou, privilegiu acordat în exclusivitate vieții și luptei pentru construcția socialismului. Mai mult, prin exemplul Conducătorului, moartea în vechiul stil clasic, de boală curată, de bătrânețe sau accidentală, este reabilitată, cu condiția ca în timpul vieții protagonistul să fi fost un erou al muncii socialiste.

Eroizarea omului comun prin muncă și deplasarea decesului în derizoriu însemna o binemeritată odihnă la loc cu verdeață pentru canonicii comuniști… Practic, odată cu legitimarea politică a comunismului, moartea este cea care trece în ilegalitate. Ea devine inutilă în raport cu puterea, stridentul romantism revoluționar al eroului ilegalist rămânând fără obiect.

Deși aparent liberalizat, decesului i se dă, în realitate, doar o nouă încadrare ideologică. Din semnificant al nedreptății sociale — chiar și moartea accidentală la locul de muncă sau în mediul proxim fusese capitalizată propagandistic (*Uzina vie*, de Al. Sahia sau *Moartea lui Iacob Onisia*, de Geo Bogza etc.) — el devine unul dintre marile evenimente nesemnificative ale naturii în curs de transformare.

b) Agresivitatea și ritualurile de pacificare

Pulsiunea combativă și cea de nutriție sunt elementele inconștiente asupra cărora trebuie să se acționeze atunci când se urmărește formarea reflexelor condiționate atât la animal, cât și la om, susținea Serghei Ceahotin în *Violul mulțimilor prin propaganda politică*, o excepțională lucrare de psihologie socială publicată în Franța (1939) și cenzurată atât de naziști, cât și de comuniști. Istoria României avea să confirme această constatare, mult mai târziu, prin supraviețuitorii foamei raționalizate și ai terorii instaurate de Securitatea ceaușistă…

Pentru Ceahotin, pulsiunea combativă este pulsiunea numărul 1 la adult și reprezintă domeniul fundamental al dresajului uman în scopuri politice:

„Am văzut, de asemenea, în ce mod, printre sistemele de reflexe condiționate, care fac obiectul acestui studiu, sistemul bazat pe pulsiunea cea mai puternică, căreia i-am dat numărul 1 — cea a combativității —, se impune în opinia noastră ca *principală pulsiune* în domeniul *activităților politice*." (p. 75)

Autorul reia, în lucrarea sa, câteva teorii privind jocurile (K. Groos, W. Brown, Stanley Hall, Carr), educația sportivă și militară (Baden-Powell), dar și diversele alterări ale instinctului agresiv (Adler, Bovet).

Cititorul crescut în comunism are ocazia să înțeleagă — fără a i se spune explicit — că nu numai munca, ci și marile competiții sportive însoțite de marșuri, defilări și parade, ca și încurajarea sportului în școală sau organizarea de întreceri sportive între uzine și întreprinderi reprezentau, în regimurile totalitare, tot atâtea forme de orientare controlată a instinctului de agresivitate al

maselor. Marele psiholog îl citează pe Bovet, care susținea că în perioada imediat următoare vârstei de 13 ani instinctul agresivității se complică, impunându-se canalizarea lui în competiții sportive. Activitatea socială constructivă ar fi, pe de altă parte, o formă ulterioară de sublimare a acestuia. Pornind de la constatarea că oamenii primitivi nu se băteau fără a fi atacați, autorul citat de Ceahotin observa că instinctul combativ a crescut mult în intensitate pe parcursul dezvoltării umane, concluzie similară celor promovate de Lorenz și Fromm în privința agresivității maligne la om.

De ce ar fi avut nevoie comunismul să depună eforturi suplimentare în vederea gestionării agresivității maselor este o întrebare la care teza de față a încercat să răspundă în capitolele anterioare. Interesantă este însă și completarea pe care o aduce studiul lui Ceahotin, cu referire la aserțiunea unui alt cercetător din domeniul psihologiei sociale, P. Reiwald:

„Considerând că meseria de muncitor în industrie implică o componentă agresivă, Reiwald spune că una din cauzele cele mai importante ale revoltei maselor rezidă în sentimentul lipsei de satisfacție datorat mijloacelor moderne de producție. Pentru a simți bucuria de a munci, trebuie ca alături de pulsiunea sexuală (libido, dragoste pentru muncă) să fie prezentă și cealaltă pulsiune elementară, cea agresivă, care este la fel de irezistibilă ca foamea și dorința sexuală". (*Violul mulțimilor prin propaganda politică*, p. 94) Materia primă a edificiului comunist, proletarul sau omul nou, necesita mici ajustări pulsionale pentru funcționarea eficientă în sistem… Sportul și disciplina de partid, similară celei militare — din care își și împrumutase terminologia —, făceau parte din dresajul politic. Exact așa s-a călit oțelul: „A întări, a

căli — înseamnă a imuniza împotriva tendinței de a evita durerea și a fugi de ea; se încearcă să se facă loc unui alt instinct: plăcerea de a-și demonstra puterea. În educația militară se «canalizează» astfel pulsiunea combativă; nu e vorba de a o secătui, ci de a o stimula și de a o face dependentă de voința colectivă". (*Ibidem*, p. 134)

Comunismul, ca, de altfel, și nazismul, nu ar fi putut deturna istoria fără deturnarea prealabilă a instinctelor individuale în instincte de masă…

În lucrarea sa *Anatomia distructivității umane* (1973), Erich Fromm făcea o clasificare a tipurilor de agresivitate la om. După el, s-ar impune existența a două mari categorii ale instinctului: benignă și malignă. Fără să opereze referiri la sistemele totalitare, fragmentul publicat în România abia în 1983 — laolaltă cu alte selecții din opera autorului, atent alese de cenzura ceaușistă, după cum sugerează (desigur, involuntar) și titlul generic *Texte alese* — prezintă cel puțin trei forme de expresie a agresivității ușor de identificat în totalitarism: *agresivitatea conformistă*, cea *funcțională* — ambele ținând de aspectul benign al instinctului — și cea *vindicativă*, de natură malignă.

„Agresivitatea conformistă cuprinde diferite acte agresive care sunt îndeplinite nu pentru că agresorul este împins de dorința de a distruge, ci pentru că i se spune să o facă, iar el consideră de datoria lui să se supună ordinelor. În toate societățile structurate ierarhic, supunerea este, probabil, trăsătura cel mai profund înrădăcinată. Supunerea este echivalentă cu virtutea, iar nesupunerea, cu păcatul", explică Fromm. (*Texte alese*, p. 472) Evident, disciplina de partid avea ca prim obiectiv funcționarea optimă a angrenajului volitiv al regimului și corecta asimilare a comandamentelor acestuia în metabolismul politic și social.

Cea de-a doua, agresivitatea funcțională, este „un alt tip de agresivitate biologic adaptativă", având ca scop „să obțină ceea ce este necesar sau dezirabil. Scopul vizat nu este *distrugerea ca atare*; ea nu este întrebuințată decât ca un instrument pentru a atinge scopul real. În această privință, ea se aseamănă cu agresivitatea defensivă, dar diferă de aceasta prin alte aspecte importante. Ea nu pare să aibă o bază neurală programată filogenetic, comparabilă cu cea care programează agresivitatea defensivă. La mamifere, numai animalele de pradă, a căror agresivitate are ca funcție procurarea hranei, sunt prevăzute cu o structură neurală înnăscută care le împinge să-și atace prada. Comportamentul de vânătoare al hominizilor și al lui *Homo* este bazat pe învățare și experiență, și nu pare să fie programat filogenetic". (*Ibidem*, p. 473) Activiștii, securiștii și nomenclaturiștii, în general, erau toți premianți la această categorie de agresivitate, filogenetică ori nu.

Cea de-a treia formă, malignă, neîntâmplător speculată cu îndârjire de regimurile represive ale secolului XX, este numită de Fromm *agresivitate vindicativă*. Precizez însă că, astfel contextualizată, și anume într-un sistem totalitar cum a fost comunismul, ea nu mai reprezintă „o reacție spontană la o suferință intensă și nejustificată pricinuită unei persoane sau membrilor grupului cu care ea se identifică", așa cum o definește autorul, ci o reacție artificial creată la presupusa „suferință" istorică. Este vorba de o falsă agresivitate vindicativă, care nu intervine „*după* ce dauna a fost făptuită". (*Ibidem*, pp. 490–491), ci ca o anticipare fantasmagorică a acesteia.

Ura față de exploatatorul burghez sau față de evrei a luat, în propaganda comunistă și respectiv în cea nazistă,

forma unei aparente *agresivități defensive*, mult mai acceptabilă pentru exigențele moralității populare. Legitimitatea ei era permanent alimentată de spectrul unei amenințări obiective, al conspirației secrete, când, în realitate, își trăgea seva din natura vindicativă a complexelor de inferioritate și din setea de putere absolută a resentimentarului. Acest aspect va fi reluat în subcapitolul următor.

Ceea ce diferențiază net conduita *omului nou* de supraomul nazist și de protagonistul oricărui alt scenariu totalitar, în general, este o trăsătură care, la prima vedere, ar putea face parte din arsenalul agresivității conformiste, dar care se înscrie, din punctul meu de vedere, în ceea ce Konrad Lorenz numește — referindu-se la comportamentul animal — *ritualuri de pacificare*. Definiția dată de marele etolog este următoarea: „Mișcările ritualizate care provoacă la individul congenor inhibarea agresivității sunt denumite gesturi de supunere sau de pacificare". (*Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii*, p. 149)

Autocritica sau **gestul ritualizat al supunerii,** cu rolul de a inhiba sau devia agresivitatea superiorului ierarhic sau a conducerii organizației de la propria persoană, înlocuiește în comunism bunele maniere din societatea civilizată liberă. Nu este întâmplătoare această excludere a preocupării pentru politețe în regimurile represive. Un pretins motiv al dezavuării gesturilor galante față de femeie, de exemplu, a fost așa-zisa egalitate dintre sexe — reminiscență convenabilă din vremea feminismului socialist —, în realitate însă ea reprezenta profundul dispreț al puterii față de individ. Cultivarea unui formalism minimal între membrii societății, în locul manifestărilor elegante, nu a avut numai o funcție pragmatică, de

eficientizare productivă a raporturilor interumane prin simplificarea lor, ci și una de confiscare a demnității persoanei, ca rezultat al uniformizării și deposedării ei de orice respect gratuit, altul decât cel câștigat ascetic la locul de muncă.

În mod curent însă, rolul ritualurilor de politețe în comunitățile umane este acela de calmare și inhibare a agresivității. Konrad explică: „Funcția manierelor de permanentă calmare reciprocă a membrilor unui grup devine foarte clară în momentul în care vedem urmările lipsei lor. (…) Atunci când cineva se simte jignit de membrii grupului său și pășește într-o încăpere în care se află aceștia fără să îndeplinească niciunul din aceste mici ritualuri de politețe, ci se comportă ca și cum camera ar fi goală, acest comportament trezește mânie și dușmănie, la fel cum ar face-o un comportament agresiv. Într-adevăr, o asemenea omitere intenționată a ceremoniilor normale de pacificare este echivalentă cu un comportament agresiv. Cum orice abatere de la formele de conviețuire caracteristice pentru grupul respectiv provoacă agresivitate, membrii acestui grup sunt siliți să respecte cu strictețe aceste norme de comportament social“. (*Ibidem*, pp. 93–94) Teza mea este că permanenta atmosferă de suspiciune care domnește în societatea comunistă și absența funciară a respectului față de om fac ca ritualurile de pacificare prin politețe să fie înlocuite cu altele, de deviere a agresivității celorlalți de la propria persoană sau de inhibare a acesteia prin autocritica publică, pornindu-se de la premisa unei vinovății organice care trebuie administrată fără încetare între membrii grupului, fie prin atac (denunțul), fie prin anticiparea și deturnarea acestuia (eschiva autocritică).

Dinamica de grup în comunism este o dinamică a vinovăției apriorice, permanent circulată și recirculată de la un individ la celălalt.

Asocierea dintre ritualul de pacificare descris de Konrad și autocritica *omului nou* — gest ritualizat până la saturație în ședințele de partid — îmi aparține și ea se bazează pe similitudinea izbitoare dintre cele două. Iată cum descrie Konrad gestul de supunere la câine în confruntarea cu un altul, a cărui putere îi este superioară: „Am văzut în repetate rânduri că învinsul adoptă dintr-o dată poziția de supunere oferindu-și gâtul vulnerabil, în timp ce învingătorul face mișcările de ucidere „în gol", foarte aproape de gâtul celui învins moralmente, însă cu gura închisă și deci fără să muște". (*Ibidem*, p. 152) La fel, stăncuța care deține puterea „nu lovește niciodată într-o asemenea situație, nici chiar atunci când se află în plin atac împotriva stăncuței mai slabe atunci când ea adoptă atitudinea de supunere. În majoritatea cazurilor atacatorul, până mai adineauri furios, reacționează cu gesturile îngrijirii sociale a penajului, curățând și scărpinând amabil ceafa adversarului supus — o formă cu adevărat înduioșătoare de încheiere a păcii!". (*Ibidem*, p. 153)

Și iată și un gest de supunere autocritică a *omului nou*, unul dintre nenumăratele exemple furnizate de operele realismului socialist:

„Batiz se uită nehotărât, asudând, când la unul, când la altul, înghiți în sec, parcă l-ar fi strâns cineva de gât, apoi, deodată, luă un aer crunt, neîndurător.

— Să știți — privi în toate părțile, cu niște ochi de parcă s-ar fi pregătit să rostească o sentință de moarte, să știți că și eu am trădat partidul. — Toate privirile se întoarseră spre el. Bajusz clipi nervos din ochi și se ghemui și mai tare. — Sau nu e trădare? — gâfâi Batiz. — Credeți

că nu e trădare când cineva își ia nasul la purtare, când n-are nimic în capul lui sec? Ca tâlharul care poartă hainele altuia… Așa am fost și eu. Am mințit! — mărturisi omul întunecat". (*Brazdă peste haturi*, p. 205)

Nu simpla mărturisire, ci mărturisirea autocritică (agresiunea îndreptată spre sine) și denunțul moralizator (agresiunea îndreptată spre celălalt) — exemplificat în subcapitolul anterior — reprezintă gesturile de supunere ritualizate de comunism.

Tot unul dintre personajele romanului citat remarcă:

„Fenyes vârî în buzunar cărțulia.

— Critica și autocritica, ați citit-o? — întrebă pe ceilalți doi. — Trebuie citită — spuse serios. — Fără asta nu merge". (*Ibidem*, p. 275)

Dacă politețea însemna pentru lumea liberă un gest de asumare a egalității între oameni, fără nicio legătură cu puterea, în mod paradoxal orânduirea al cărei principiu fondator pretindea că este tocmai această egalitate o distribuia cetățenilor săi sub forma unui permanent conflict între teoretica supunere egală a tuturor față de putere și neobosita căutare de vinovați nesupuși, care avea loc în practică. Individul trebuia să lupte la nesfârșit, fie prin autocritică, fie prin denunț, pentru păstrarea echilibrului instabil al poziției sale de supus, pasibil oricând de a deveni ținta suspiciunii puterii.

Intenția regimului era ca fiecare să ajungă, în final, ori acuzat, ori acuzator, două poziții ireconciliabil inegale.

c) Munca și ura

În concepția freudiană, munca își extrage energia din sublimarea instinctelor sexuale și de distrugere. Canalizat spre scopuri utile, instinctul morții este generator de

progres tehnic, devenind expresia dominației omului asupra naturii.

Pentru civilizația contemporană, unde randamentul reprezintă unitatea de măsură a lucrurilor, munca este o prioritate fundamentală.

Interesant este că, acceptând aserțiunea lui Marx conform căreia societatea capitalistă condamnă individul la nefericire și înstrăinare, Herbert Marcuse o extinde și asupra sistemului socialist. *Munca alienată, principiul randamentului* sunt termeni care se aplică la fel de bine societăților construite pe promisiunea de fericire marxistă. Poate chiar mai bine. Este suficient să ne referim la câteva exemple din literatura oficială pentru a ne convinge, confirmând, dacă mai era nevoie, justețea demersului marcusean.

La o privire atentă, sunt greu de găsit precedente de apologie a muncii în creația literară românească de până la 1944. La fel stau lucrurile și în privința romanelor care ar fi putut aborda tema industrializării și a vieții de fabrică de pe poziții burgheze. Faptul că societatea românească precomunistă nu manifestase interes pentru astfel de subiecte este explicabil prin scurta ei viață capitalistă, stadiul incipient de dezvoltare industrială și, nu în ultimul rând, distanța culturală față de etica protestantă.

Psihologic vorbind, realismul socialist reprezintă literatura unui tip uman marcat de două disfuncții: dependența față de muncă și cea față de ură, ambele mergând în direcția radicalizării tendințelor distructive.

Dintre miile de pagini lovite de fobia conspirației burgheze, de îndemnuri la vigilență și luptă, discursul unui personaj din piesa de teatru *Cetatea de foc* a lui Mihail Davidoglu (1950) șochează prin elocvență. Marica,

normatorul secției șamotă și soția lui Pavel Arjoca (maistru oțelar care și-a pierdut vederea în urma unui accident de muncă), le spune muncitorilor: „Priviți, tovarăși oțelari, la maistrul vostru, cum i-au ars dușmanii ochii și l-au schilodit. Și dacă vi-i drag de ochii și de viața voastră, izbiți în dușmani cu oțelul vostru. Dați mereu oțel, să-i înecăm în oțel". (p. 80) Alăturarea celor două imperative muncă și răzbunare nu este o coincidență.

Unul dintre laitmotivele acestei literaturi este invazia obiectivelor profesionale colective în viața privată, până la acapararea ei totală. Romanele anilor '50 abundă în muncitori ucenici (cu precădere femei) care rămân în fabrică după program pentru a reface piese-rebut, iar noaptea visează procese tehnologice (Dașa, din *Bătălie în marș*: „Toată noaptea i se tot năzăriră armătura și amestecul" — p. 101, vol. I) sau care nu pot dormi încercând să găsească soluții pentru depășirea planului de producție în întrecerea socialistă (Mitana, din *Cântecul uzinei*).

Acest mit al muncitorului sau inginerului care și-a făcut din muncă și din planul de producție rațiunea de a fi a persistat în piesele de teatru socialiste până târziu, aproape de 1989.

Toma Hanganu, directorul direcției de producție din Combinat (se scrie, fără doar și poate, cu literă mare), este o persoană ocupată care își neglijează familia din rațiuni profesionale într-atât încât nu reușește să ajungă acasă nici la aniversarea zilei de naștere a soției. Când însă o face, vorbește tot despre Combinat, ceea ce nu pare a fi discursul ideal pentru cei apropiați. Monica (soția): „Tu ai uitat că ai pe undeva, pe acasă, o femeie care-i dornică și ea de un cuvânt bun, de o vorbă caldă, de la inimă.

Ce văd eu e că viața voastră acolo-i, pe platformă. Proiectați pe fundalul vostru de flăcări, acolo vi-i viața. Voi, ca albatrosul lui Baudelaire, care sus, pe estacada cerului, cuprinzând văzduhul într-o îmbrățișare de viață și de moarte, ca un demon al furtunilor își desfășoară larg aripile…" (p. 27–28, *Platforma magică*, de Mihail Davidoglu, 1973). Asemenea literatură se mai scria încă în 1973 și chiar și după aceea, în timp ce albatrosul și mai ales Baudelaire însuși nu aveau nici cea mai vagă idee în ce barcă pluteau.

La fel stau lucrurile și în familia Arjoca, din piesa *Cetatea de foc*, a aceluiași autor, familie compusă în totalitate din muncitori salariați ai unei uzine siderurgice. Logoreea tehnologico-profesională a epocii funcționa la fel de bine, indiferent de sex. Petru Arjoca, prim-maistru furnalist și tatăl lui Pavel Arjoca, își întreabă nevasta: „Dar ce amesteci viața noastră, casa noastră, cu ce se întâmplă în uzină?" (p. 84). Răspunsul ei este cât se poate de elocvent: „Multă vreme am socotit uzina ca și pe casa mea și chiar așa și este; și să nu ridici pereți între casă și uzină, fiindcă gânduri ca ale tale le-o fi avut și cel care a ars trupul și ochii lui Pavel. Un câine și un dușman. Dușman și câine." (*Ibidem*, pp. 84–85)

Pavel Arjoca (cel care cere ca tatăl să fie anchetat pentru sabotaj deoarece îl consideră responsabil de calitatea proastă a oțelului) este unul dintre cei ce nu se pot despărți de muncă nici în caz de invaliditate. Deși orb, vrea să știe zilnic cum merg cuptoarele și își roagă mama: „Te uită pe geam și spune-mi cum iese fumul lui unu?". Silvia: „Urcă subțire". Pavel: „Albiu?" Silvia: „Da". Pavel: „E bun". (*Ibidem,* pp. 86–87).

Pavel Corceaghin, din *Așa s-a călit oțelul*, grav bolnav, căruia Partidul i-a interzis să mai muncească, imploră, la

rândul său: „Trebuie să-mi dați o muncă potrivită cu posibilitățile mele. Pot să lucrez acasă, sau chiar undeva, la vreo instituție... simplu conțopist care înregistrează cererile. Trebuie să mi se dea ceva de făcut, ca să nu mă simt asvârlit ca o cârpă uzată“ (p. 371).

Alt laitmotiv — al eroului muncii — face, deloc întâmplător, o pereche thanatică perfectă cu eroul căzut în lupta revoluționară sau cu mama eroină producătoare de copii în serie, funcționând toți după același principiu al randamentului, cu vaste derivații: naștere-randament, muncă-randament, moarte-randament. Câteva titluri de poezii dedicate unor *eroi ai muncii* sunt semnificative: *Silvester Andrei salvează abatajul* (A. Toma), *Cum a semnat sondorul Popa* (Cicerone Theodorescu) sau *Tovarășul Matei a primit Ordinul Muncii* (Veronica Porumbacu).

O singură concluzie se impune. Între Eros și Thanatos, între viață și moarte, sistemul comunist a preferat-o cu siguranță pe cea din urmă. La fel și realismul socialist. Inutil să ne întrebăm de ce.

Capitolul V

Femeia falică a realismului socialist

1. Consideraţii generale

Acest capitol încearcă să schițeze portretul-robot al femeii înregimentate în marșul răsăritean de edificare a „omului nou", având drept punct de plecare distorsiunile ideologiei realist socialiste, care vizau crearea unor modificări similare în mentalitatea indivizilor.

Analiza pe care o propun continuă dialogul cu opera lui Herbert Marcuse, membru marcant al grupului de cercetători care, în 1932, se reunea la Institutul de Cercetări Sociale de pe lângă Universitatea din Frankfurt am Main, pentru a constitui ceea ce avea să se numească mai târziu Școala de la Frankfurt. Asemeni lui Wilhelm Reich la sfârșitul deceniului al doilea al secolului trecut, el a încercat o fuziune între teoria marxistă și psihanaliză, asigurându-și contestarea din partea marxiștilor ortodocși, după cum Reich (înaintea lui) fusese renegat atât de aceștia din urmă, cât și de continuatorii lui Freud.

Războiul rece de după 1945 a înghețat mișcările psihanalitice din toate țările est-europene și nu e greu să ne imaginăm de ce. Încă de la început, bolșevicii repudiaseră psihanaliza ca fiind incompatibilă cu materialismul. Pentru ei, descoperirea reflexului condiționat elucidase

întreaga dinamică a psihicului uman, așa încât tot ceea ce se încăpățâna să fie mai mult decât o *salivație psihică* contravenea idealurilor comuniste. Mai mult fiziologică decât psihologică, teoria pavloviană a fost tocmai din această cauză luată cu asalt de către ideologii marxiști. Comentariul Elisabethei Roudinesco din cartea *De la Sigmund Freud la Jacques Lacan* privitor la acest subiect este cât se poate de pertinent: „Într-adevăr, dacă individul uman poate fi circumscris pornind de la reflexe condiționate, și nu instinctuale ca până atunci, înseamnă că nu există «natura omenească eternă». De aici înainte, orice teorie despre «structura psihică» — freudismul fiind una dintre ele — riscă să fie asimilată unei ideologii pesimiste, a «conservării instinctelor». În conformitate cu legea sa fundamentală, care constă în asigurarea nevoilor materiale și culturale ale omului, societatea socialistă poate afla în pavlovism confirmarea idealurilor ei revoluționare, prin care individul trebuie să fie modificat sau «condiționat» pentru a deprinde un nou mod de viață. Dacă orice psihologie cuprinde o mare încărcătură politică, reciproca fiind și ea valabilă, putem fi încredințați că reflexologia pavlovistă, așa cum s-a constituit ea în societatea sovietică, reprezenta versiunea psihologică a idealurilor de fericire comuniste. Se poate spune pe bună dreptate că povestea câinelui și a bucății lui de carne a dobândit un nou înțeles prin strălucita cucerire a Palatului de Iarnă, atingând apogeul în coșmarul stahanovismului, întruchipare ultimă și ridicolă a doctrinei condiționării“ (p. 123).

Singurul care a manifestat o atitudine permisivă față de psihanaliză, Troțki sugera, într-o conferință din 1927,

compatibilitatea ei cu materialismul: „}ncercarea de a declara psihanaliza incompatibilă cu marxismul și de a întoarce pur și simplu spatele freudismului este prea simplistă, ba chiar «simpluță». Nu suntem obligați în niciun caz să adoptăm freudismul. E vorba de o ipoteză de lucru care oferă — și oferă, incontestabil — supoziții și concluzii ce se înscriu pe linia psihologiei materialiste“, spunea el. (*Ibidem*, p. 121)

Între 1921 și 1930 a funcționat la Moscova, sub influența ideilor lui Reich și din inițiativa Verei Smidt, un cămin experimental pentru copii în care se aplicau metode educaționale bazate pe marxism și psihanaliză. „Sistemul tradițional de admonestări și pedepse corporale fusese desființat. Idealul familiei patriarhale era criticat sever în favoarea valorilor educative ce privilegiau nevoile colective. Manifestările afective de felul săruturilor și mângâierilor fuseseră înlocuite cu relații mai «raționale», iar copiilor, crescuți în afara oricărei religii, li se îngăduia satisfacerea curiozității sexuale. În sfârșit, culme a scandalului, educatorii primeau ei înșiși o educație care îi îndemna să nu reprime masturbarea și să întrețină cu copiii raporturi de egalitate. Astăzi — continuă Elisabeth Roudinesco — idealul pedagogic predicat de Vera Smidt ne face să surâdem, dar la vremea aceea el era o manifestare vie, ba chiar exagerată, a acelui spirit nou al anilor ‘20, când în Uniunea Sovietică, ca și în alte părți, s-a concretizat visul imposibil al contopirii valorilor eliberatoare ale revoluției sociale cu cele ale unei sexualități în sfârșit regăsite.“ (*Ibidem*, p. 125) Rusia pare să nu se fi dezmințit niciodată în materie de extreme.

2. Extremele mentalităţii sexuale sovietice. Între falicismul avangardei feministe şi antifemei

Cartea jurnalistului francez de origine rusă Maurice T. Maschino *Pornostroika*. *Dragostea la sovietici* este o mărturie a absurdului erotic bolșevic și a consecințelor sale aberante, vizibile odată cu relaxarea perestroikistă. Citez: „După preluarea puterii de către bolșevici, un grup de tinere intelectuale revendică egalitatea imediată cu bărbații, deplina libertate sexuală, dreptul la plăcerea sexuală... La Moscova, Kiev, Voronej... manifestantele defilează dezbrăcate... etc. (...) În general, ele resping toate valorile, toate instituțiile și «invențiile» burgheze. începând cu dragostea: «Ele consideră că dragostea nu există, că e un capriciu aristocratic», amintește săptămânalul *Sobesednik*, într-un lung studiu despre «Dragostea în stil sovietic»... Construind cu ardoare comunismul, proletariatul nu are ce face cu această sensibilitate deplasată. Nu există dragoste, există doar necesitate fiziologică! În consecință, de ce să te căsătorești ca să ți-o poți satisface?“ (pp. 88–89). Maschino citează un sociolog al epocii, T. Valgrad: „Cu cât atașamentul dintre două ființe e mai puternic, cu atât mai încet se dezvoltă spiritul colectivist. De aceea consider că dragostea, sub orice formă, este un factor antisocial, care contravine idealului comunist“ (*Ibidem*, p. 89).

„În continuare, autorul *Pornostroikăi* revine la constatările săptămânalului sovietic: „Iar gelozia e complet deplasată: «În literatura din această perioadă», scrie *Sobesednik*, «apare un nou tip de femeie — cea care află cu bucurie de infidelitatea soțului: orice copil care vine pe

lume, fie și în casa altuia, nu e oare un militant în plus pentru cauza socialismului?»“ (*Ibidem*, p. 89)

Amorul liber — un indicator sensibil al devotamentului față de Partid…

Dacă feministele sovietice fuseseră mai precoce decât colegele lor franceze (care aveau să-și revendice identitatea sexuală în semn de protest viril față de misoginismul freudist abia în 1949), odată cu publicarea cărții Simonei de Beauvoir *Al doilea sex*, de pe la sfârșitul anilor ‘20 puterea comunistă din URSS începe reprimarea sexuală. Aflăm din aceeași carte a lui Maschino că în 1924 universitatea din Sverdlovsk publica un articol intitulat, nici mai mult, nici mai puțin: *Cele 12 directive sexuale ale proletariatului revoluționar* prin care i se dădeau tineretului sovietic următoarele „indicații“: „Simpla nevoie fizică este incompatibilă cu exigența revoluționară... A încerca o dorință pentru un dușman de clasă, lipsit de morală și de onoare, este la fel de pervers, în plan sexual, ca și atracția față de un crocodil sau față de un urangutan... Cei care fac foarte des amor, fără nicio considerație morală pe deasupra, își epuizează energia cerebrală necesară atât activității politice, cât și creației intelectuale. O astfel de conduită nu are nicio legătură cu finalitatea demersului revoluționar“. Maschino completează lista măsurilor luate de regimul comunist: „Sunt scoase în afara legii psihanaliza și noua pedagogie, sunt declarate crime homosexualitatea (1933) și avorturile (1936), sunt suprimate școlile mixte (1943)...“. (*Pornostroika. Dragostea la sovietici*, pp. 89–90)

„Muncă, familie, patrie sunt idei de forță, imperative categorice ale socialismului în pas de defilare... Eroi de tip nou se impun admirației la care sunt constrânse masele: militantul pur și dur care construiește o lume nouă,

femeia fără sex — tovarășa — care îi furnizează acestuia noi contingente de luptători (cum? mister) și dă ajutor întemeietorilor (de preferință în adâncul minei sau pe șantierele Siberiei), copilul — pionierul — care învață la școală din ce fel de oțel sunt făcuți eroii. Iar despre sex... Dar nu mai există sex! A fost curățat, cenzurat, ascuns, vânat, lichidat asemenea kulacilor sau aproape: mai exact spus, e tolerat doar ca instrument de reproducere a forțelor de producție. (...) O perdea de plumb cade peste Eros. Care va supraviețui, desigur, dar rănit, dislocat, pervertit, rușinat. Și care va țâșni, sălbatic, după câteva decenii." Maschino dă, în continuare, cuvântul unui tânăr psihosociolog rus: „Cred că înșiși comuniștii, la început, nu aveau idei foarte clare: era evident că în familia tradițională, femeia fusese sclava bărbatului, că această familie, chiar ea, fusese o structură opresivă; erau convinși de asta. Dar ce ar fi trebuit să facă? Să-i lase de capul lor pe extremiști, să suprime căsnicia, să încredințeze «comunelor» educația copiilor, să admită toate fanteziile libidoului — și asta într-o țară asediată din exterior, pradă războiului civil și cu economia devastată?

Reacția este inevitabilă. A fost cu atât mai brutală cu cât regimul devenea dictatorial și ideologia lui trebuia să justifice sacrificiile impuse: când se pretinde că fericirea individuală depinde de reușita colectivă, fiecare trebuie să se supună, chiar și în sfera vieții sale intime. O dictatură nu se poate impune decât dacă deviază asupra unui «conducător suprem» — lider massimo, Duce, Führer... — energia erotică a maselor. Dacă libidoul, departe de a fi lăsat să se istovească în jocuri izolate, e investit într-un idol. De aici provine și cultul personalității: căci fiecare femeie, făcând dragoste, se dăruiește Secretarului general, fiecare bărbat, sub plapumă, servește Cauza!".

Concluzia, de rezonanță reichiană, este tulburătoare: „Lovind ființa omenească în chiar miezul celei mai secrete vieți — cea a pulsiunilor, a dorinței — e lovită întreaga rezistență, inclusiv cea ideologică și politică: represiunea sexuală e condiția oricărei represiuni. Cel căruia îi este frică de propria sexualitate, dintr-odată e incapabil să se afirme altfel, mai ales când puterea veghează să nu lase nicio altă posibilitate de expresie". (*Ibidem*, p. 92)

Citând amintirile unei rusoaice de 46 de ani, multe femei își vor recunoaște exigențele propriei tinereți. Fiecare fragment al confesiunii este relevant, ireductibil: „Căci regimul a vrut să zdrobească feminitatea însăși, nu doar sexualitatea. Oricum, a mutilat-o. Am crescut într-o lume asexuată. Sau unisexuată. Fără femei. Fără femei adevărate. Fără modele cu care să mă pot identifica. Cu cine ne mândream în școală, ce specimene ni se ofereau admirației? Niște antifemei! O Nadejda Krupskaia, devotată în întregime lui Vladimir Ilici (Lenin) — secretara, bucătăreasa, infirmiera lui... comisari în fustă, președinte de colhozuri, tractoriste musculoase, cu vocea aspră și mersul greoi, la care doar pieptul umflat amintea că nu sunt bărbați... Cochetăria, eleganța nu erau pentru noi. Femeia care dorea să placă bărbaților trecea drept prostituată. Una dintre prietenele mele, surprinsă în timp ce se pregătea să-și epileze picioarele («Nu sunt o maimuță!», îi aruncase ea profesoarei care o văzuse), a fost adusă în fața consiliului de disciplină și acuzată de «deviere burgheză».

Dragostea? N-am auzit niciodată vorbindu-se despre ea. Cel mai rău e că nici nu mă interesa! La școală, rupeam răvașele de amor pe care mi le trimiteau micii mei colegi și mă uitam urât la ei (alte fete îi pârau profesorilor,

chiar!)... Să muncesc bine, să slujesc colectivul, să devin o adevărată militantă, astea erau scopurile mele; la vremea aceea, o medalie patriotică mi-ar fi făcut mai multă plăcere decât un colier...". (*Ibidem*, pp. 93–94)

Frumusețea nu făcea parte din ținuta revoluționară a femeii. „Femeile supuse unei munci de uzină" — spune Georges Bataille în *Istoria erotismului* — „au o asprime care dezumflă dorința, și la fel se întâmplă de multe ori și în ceea ce privește curățenia femeilor de afaceri, și chiar aceea a tuturor celor ale căror uscăciune și pozitivitate a trăsăturilor contravin profundei indolențe fără de care o frumusețe nu este pe deplin feminină." (p. 141) Pentru comuniști, randamentul femeii nu are nimic de-a face cu exploatarea imaginii ei (aceasta este apanajul capitalismului, unde frumusețea feminină generează o adevărată industrie), ci cu truda. Indiferent de sex, randamentul comunist se măsoară în trăsături dezerotiza(n)te și inestetice. Este evident că frumusețea nu poate fi confiscată ori deturnată ideologic și, în consecință, nu reprezintă o valoare deoarece, prin natura ei, se sustrage oricărui raport de egalitate între oameni. Ea nu poate fi nici colectivizată, doar negată și distrusă. Practic, orice „bun" estetic (și nu etic) reprezintă un impediment pentru sistem. Ca și arta în adevăratul sens al cuvântului.

Dar ce se întâmplă după Perestroika în URSS?

Se revine la cealaltă extremă:

„Remarcând, de la un timp", spune Maschino, „că cititorii lor au sex, presate să câștige timpul pierdut din cauza «stagnării» ideologice, ziarele ocupă în forță un teren lăsat de izbeliște sau abandonat liberei improvizații; la fel cum altădată îndemnau la depășirea normelor

de plan, astăzi încurajează mai buna satisfacere a economiei libidinale: «În pat, și în viață, bărbatul este, înainte de toate, un muncitor», reamintește o revistă oferită în dar tinerilor căsătoriți de către municipalitatea orașului Rostov pe Don. Mândria națională obligă. «Ignoranța crasă în materie de sexualitate a majorității populației e jignitoare pentru țara noastră», continuă broșura. «Numărul mare al tragediilor familiale ne face de rușine. De aceea, fiecare sexolog, dacă își iubește patria, trebuie să împărtășească poporului cunoștințele sale.» Judecând după numărul publicațiilor (sau al traducerilor), patrioții nu lipsesc", încheie Maschino. (*Ibidem*, p. 24)

Să fi fost vorba — la începutul anilor '90 — despre dorința de îmbogățire a presei de pe urma unui subiect până nu demult tabu sau, și mai rău, despre un simptom?

3. *Aşa, în lumină, continuăm înaintarea, urcuşul greu spre culmile realismului, ale artei vrednice de poporul nostru*

(Petru Dumitriu, 1952)

Dacă Partidul Comunist își iniția și dirija cetățenii în viața privată, deja indistinctă de cea publică („întreaga arie a intimității individuale, care a fost în mod tradițional permeată cu valorile proprietății private, este externalizată — devine preocuparea legitimă a societății" — Herbert Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 211), nu este de mirare că *Manifestul Partidului Comunist* se lansa atât în meditații filosofice și politice, cât și în judecăți de valoare privind literatura.

Opiniile lui Marx și Engels din *Despre literatură și artă*, tezele lui Jdanov conceptualizând ștafeta literară leninistă și fiecare congres al PCUS au sfârșit prin a crea, în cele din urmă, doxa literară a Partidului din țările unite de Comintern.

4. Viaţa ca mimesis al activităţii fantasmatice de partid

Culme a ipocriziei, pentru comuniști arta este un mimesis al vieții, ea chiar trebuie să fie „realistă", spre deosebire de cea burgheză: „Pentru ca arta să poată contribui (cât de cât) la menținerea iluziilor privitoare la libertatea omului — sclav al relațiilor capitaliste, ea trebuia să se îndepărteze de realitate, să înlocuiască reflectarea ei realistă prin tot felul de ficțiuni mistificatoare, a căror bază ideologică — cu toată varietatea aparentă a formulelor — este aceeași; exaltarea individualismului zoologic al burgheziei, absolutizarea destinului întâmplător al omului izolat, cultul eului și al egocentrismului, ceea ce înseamnă în fond apologia relațiilor de viață și a moralei burgheze.

Și, dimpotrivă, tocmai în condițiunile ascuțirii neîncetate a luptei de clasă între proletariat și burghezie, clasa muncitoare a devenit, pe baza intereselor sale vitale, apărătoare și susținătoare principală a acelor tendințe în artă care contribuie la dezvăluirea tot mai adâncă și mai cuprinzătoare — pe cale artistică — a adevărurilor privitoare la legile obiective care guvernează dezvoltarea societății omenești în epoca noastră". (Mihai Novicov, *Realism. Realism critic. Realism socialist*, p. 125)

Dar chiar și acest realism de clasă este mai complicat decât realitatea în sine. El cunoaște două trepte: realismul critic, a cărui sarcină estetică fundamentală era să submineze încrederea oamenilor în valabilitatea capitalismului, și realismul socialist, care înseamnă în primul rând afirmarea încrederii nestrămutate în victoria finală a comunismului. „Definit așa, realismul socialist ne apare, cu evidență, ca realitatea artistică cea mai puternică a zilelor noastre, ca realismul cel mai consecvent, în măsură să-l apropie cel mai mult pe scriitor de esența fenomenelor umane contemporane." (M. Novicov — *Realism...*, p. 174)

Arta trebuie să se țină strâns de *„realismul consecvent"*, dar în același timp și viața trebuie să urmeze îndeaproape *exemplul mobilizator al literaturii*, altfel ce s-ar alege de „ofensiva pornită de organizația de partid pentru a îndruma viața pe noi făgașuri?" (citate dintr-o cronică a revistei *Viața românească* din 1952 la romanul lui Horvath Istvan *Brazdă pentru haturi*, în *Literatura în totalitarism*, de Ana Selejan).

Probabil nimic, pentru că realismul socialist trebuia construit după un model în legătură nu cu realitatea, ci cu activitatea fantasmatică a Partidului.

În *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Herbert Marcuse risipea cele câteva confuzii fundamentale ale esteticii marxiste conform cărora:

a) ar exista o legătură clară între artă și baza materială, între artă și totalitatea relațiilor de producție;

b) ar exista o legătură de netăgăduit între artă și clasa socială, singura artă autentică, adevărată, progresistă fiind arta clasei sociale aflate în ascensiune și ea ar exprima conștiința acestei clase;

c) în consecință, politica și estetica, conținutul revoluționar și calitatea artistică tind să coincidă;

d) scriitorul are obligația să exprime interesele și nevoile clasei aflate în ascensiune (care, în capitalism, ar fi reprezentată de proletariat);

e) clasa aflată în declin și reprezentanții ei ar fi incapabili să producă altceva decât „artă decadentă";

f) realismul (în diferite sensuri) ar fi forma de artă care corespunde în modul cel mai adecvat relațiilor sociale, deci forma artistică „corectă".

Voi cita, în mare, critica pe care o aduce Marcuse viziunii marxiste asupra artei: „Faptul că o operă reprezintă interesele sau perspectiva proletariatului sau a burgheziei nu face din ea o autentică operă de artă. Această calitate «materială» îi poate facilita receptarea, îi poate conferi o mare concretețe, dar nu poate fi, în niciun fel, esențială. Universalitatea artei nu își poate găsi fundamentul în lumea sau perspectiva asupra lumii proprii unei anumite clase, deoarece arta privește o umanitate universală concretă pe care nicio clasă nu o poate întruchipa, nici măcar proletariatul, «clasa universală» a lui Marx. Inexorabila înlănțuire de bucurie și tristețe, sărbătoare și disperare, Eros și Thanatos, nu poate fi dizolvată în probleme de luptă de clasă. Istoria își are, de asemenea, temeiul în natură. Și teoria marxistă nu are nici cea mai mică justificare să ignore metabolismul dintre ființa umană și natură și să denunțe insistența asupra acestui teren natural al societății ca fiind o concepție ideologică înapoiată". Eros și Thanatos ar opune, prin urmare, o puternică rezistență repartiției lor pe clase sociale...

„Apariția ființelor umane ca «ființe ale speciei» — bărbați și femei capabili să trăiască în acea comunitate a libertății care reprezintă potențialul speciei —, aceasta

este baza subiectivă a unei societăți fără clase. Realizarea ei presupune o transformare radicală a instinctelor și nevoilor indivizilor: o dezvoltare organică în contextul socioistoric. Solidaritatea s-ar afla pe un teren slab dacă nu s-ar înrădăcina în structura instinctuală a indivizilor. În această dimensiune, bărbații și femeile se confruntă cu forțe psihofizice pe care trebuie să și le aproprie fără să poată depăși caracterul lor natural. Acesta este domeniul instinctelor primare: al energiei libidinale și distructive.

Solidaritatea și comunitatea își au bazele în subordonarea energiei distructive față de emanciparea socială, față de instinctele vieții.

Marxismul a neglijat prea mult timp potențialul politic radical al acestei dimensiuni, deși revoluționarea structurii instinctuale reprezintă condiția necesară unei schimbări în sistemul de nevoi, marca unei societăți socialiste ca diferență calitativă“ (pp. 16–17). Prin urmare, nu Revoluția din Octombrie, ci revoluționarea structurii pulsionale a umanității ar fi putut da viabilitate utopiei marxiste.

De altfel, Marcuse urmează îndeaproape ideea freudiană din *Angoasă în civilizație*, conform căreia legătura pe care instinctul vieții o creează între indivizii unei comunități prin sublimarea pulsiunilor libidinale în relații sociale este permanent periclitată de instinctele de agresivitate sau de distrugere, cu care coexistă într-o luptă fără sfârșit. Pentru a nu degrada liantul vieții colective, pulsiunile negative trebuie îndreptate în afara comunității, împotriva unor dușmani reali sau imaginari.

Așa se explică de ce, pentru menținerea coeziunii germanilor, de exemplu, Hitler alege să direcționeze agresivitatea întregii națiuni către evrei, iar comuniștii, la

rândul lor, pervertesc formula cristică „cine nu este împotriva voastră este pentru voi“ (Luca, cap. 9, verset 50) în „cine nu este cu noi este împotriva noastră“.

În *The Democratic and the Authoritarian State*, Franz Neumann, un alt membru al Școlii de la Frankfurt, numea această practică „falsa concretețe“ sau „teoria conspirației“, ceea ce s-a tradus în termenii propagandei comuniste prin „conspirația burgheză“.

La fel, arta socialistă nu trebuia să reflecte numai edificarea societății fără clase antagonice, ci și lupta pe care o ducea în acest sens Partidul Comunist împotriva unei întregi armate de reacționari burghezi care, în stare liberă, nu puteau produce decât literatură decadentă.

Tot așa se explică și arsenalul de termeni militărоși din limba lemnoasă a Partidului, indicând obsesia agresiunii și a conflictului ascuns, profesionalizarea suspiciunii prin recomandarea unei atitudini de „vigilență“ și a „mobilizării“ permanente.

Citez din *Literatura în totalitarism*, un fragment dintr-o cronică a revistei *Iașiul nou* (1952): „Dacă mulți dintre romancierii noștri actuali au greșit în ceea ce privește reprezentarea justă a raportului de forțe din viața noastră socială, punându-se de mai multe ori, în lucrările lor, personaje negative, reprezentând reacțiunea, să atace în timp ce forțele progresului n-au alt rol decât acela de a se apăra (cum face Petru Dumitriu în «Drum fără pulbere», de pildă), în romanul lui Dumitru Mircea întâlnim cealaltă extremă. Aici, dușmanul de clasă, reprezentat în persoana chiaburului Corlea, nu face altceva decât să se apere, să stea docil în așteptarea atacurilor date de partid“.

Lupta dintre vechi și nou, ascuțirea luptei de clasă, demascarea dușmanului de clasă, caractere care se

„călesc“ în cursul luptei sociale etc. sunt recurențe celebre ale discursului monoideic exersat de Partid.

Literatura realismului socialist nu reprezintă altceva decât un bildungsroman al paranoizării maselor, având ca personaj colectiv o entitate maladivă *de tip nou*, care suferă când de mania persecuției, când de isteria agresivității.

Pe această scenă de luptă imaginară, femeile nu au făcut figurație, dimpotrivă, curtoazia comunistă le-a rezervat cele mai bune locuri din linia întâi. Un articol din *Femeia muncitoare* (nr. 12, 1947), prilejuit de ziua internațională a femeii, formulează cu candoare celebrul oximoron combativ: „Să arătăm lumii întregi că femeile socialiste sunt în linia întâi în efortul pentru clădirea păcii!“, parafrază de circumstanță pentru: „Trăiască lupta pentru pace!“.

Dar ce se întâmplă cu agresivitatea după lichidarea ultimelor rămășițe reacționare și, mai târziu, chiar a comunismului însuși? Apar oameni care fac greva foamei pentru dreptul de a fura, care își vând copiii sau sunt gata să își distrugă compatrioții pentru delictul de a se fi ridicat, într-o privință sau alta, deasupra mediei, încălcând în acest fel legământul uniformității comuniste.

V. Dem. Zamfirescu găsește o explicație interesantă acestor simptome sociale postcomuniste, nuanțând teoria freudiană a refulatului: – „...refularea — unul dintre principalele mijloace de apărare ale eului, care își realizează funcția de îndepărtare din conștiință și menținere în afara conștiinței a conținuturilor psihice apte de a crea conflict și, implicit, neplăcere — operează nu numai asupra tendințelor instinctuale prohibite (anumite aspecte ale sexualității și agresivității), cum susținea Freud, ci și asupra oricăror reprezentări, valori, idei în funcție de situație și moment. (...) Totalitarismul se caracterizează

nu numai prin represiunea instinctuală, prin canalizarea forțată a energiei psihice spre muncă, ci și prin refularea unor trăsături individuale care corespund valorilor morale ale demnității, curajului, solidarității. Intrând în conflict cu cerințele sistemului reflectat de eu, sentimentele demnității, curajului, solidarității au fost refulate pentru a evita conflictele intrapsihice, prefigurare a conflictelor care oricând se puteau încheia cu suprimarea individului (...)". Devenit instanță a refulării în masă, comunismul pare să fie sursa unei surprinzătoare dezvoltări a teoriei freudiene privind întoarcerea refulatului. Deși indirectă, aceasta ar putea reprezenta, la o adică, singura contribuție adusă de un sistem represiv psihanalizei... Argumentația profesorului Zamfirescu este corectă:

„Asemenea statului totalitar care-și cheltuiește o bună parte din resurse pentru a alimenta un imens aparat represiv, menit a-i menține pe indivizi într-o stare de supunere, eul întemeiat pe refulare (produs în proporții de masă de socialismul real) își irosește energia pentru a menține departe de conștiință anumite conținuturi. Atât unul, cât și celălalt sunt expuse pericolului de a se prăbuși în momentul în care represiunea își diminuează sau încetează acțiunea. Inconștientul are permanent tendința de a se întoarce în conștiință, ceea ce îi reușește când instanța refulantă este puternică, doar în forme deghizate, simbolice. Când represiunea slăbește sau dispare, întoarcerea refulatului se poate produce în forme directe. (...)

Prăbușirea dictaturii și dispariția presiunii sociale covârșitoare pe care o exercita prin intermediul aparatului de coerciție au eliberat în individ tendințe comprimate de decenii, tendințe care se manifestă acum în forme

brute, neprelucrate social (...)". Este o observație importantă aceea pe care Vasile Dem. Zamfirescu o face cu privire la statul socialist, unde maniera de reprimare nu doar a pulsiunilor, ci și a valorilor morale este una lipsită de finețe, aproape mecanică, la fel ca mai toate „metodele" sistemului. Spre deosebire de sofisticata mașină represivă capitalistă, pârghiile ghilotinei comuniste funcționează după un principiu al randamentului extrem de rudimentar. În acest sens, se impune o precizare importantă cu privire la teza cărții de față: pe cât de simplist și neperformant în raport cu natura umană este principiul randamentului în socialismul real, pe atât de ridicol-primitive par să fie procedeele reprimării suplimentare în cadrul aceluiași sistem, de unde și agresivitatea lor extremă în raport cu psihismul colectiv și individual. Rudimentarul este, prin el însuși, o formă a terorii. „De fapt, problema prelucrării sociale a tendințelor naturii umane nici nu se pune pentru ideologia socialismului real. Acesta doar reprimă ceea ce îl contrazice. Primul pas, teoretic, pe calea instituirii represiunii pulsiunilor este negarea existenței unor invariante ale omului, în cazul de față a tendințelor egoiste, atribuite influenței capitalismului. Într-o astfel de optică, *Homo* este singura specie a lumii vii care poate fi infinit modelată de mediul său. (...) Oamenii au acceptat un timp mai îndelungat să creadă că muncesc nu pentru binele lor individual, ci pentru realizarea unui ideal utopic, pentru generațiile viitoare. A fost necesar falimentul economic al socialismului real pentru ca adevărul antropologic banal că oamenii vor să beneficieze ei înșiși de rezultatul muncii prestate să fie recunoscut oficial. Timp de 70 de ani în Uniunea Sovietică și timp de 45 de ani în celelalte țări ale socialismului real tendința naturală a omului de a trăi

cât mai bine a fost repudiată de ideologia oficială și structura socială a comunismului.

Condamnată prin eticheta de «individualism burghez» tendința amintită a fost ținută la nivel individual în stare de refulare. (...)"

Într-o singură propoziție, Vasile Dem. Zamfirescu rezumă condiția individului în totalitarism: „De fapt, orice sistem totalitar scoate natura umană în afara legii". Iar analiza lucidă a societății românești postcomuniste vine să confirme acest lucru: „Că lucrurile stau astfel o dovedește tocmai puternica întoarcere a refulatului în condițiile slăbirii represiunii sociale. Greva pentru dreptul de a fura nu este decât reapariția, într-o formă frustă, neprelucrată, infantilă, a refulatului, adică a tendinței naturale de a trăi bine, reapariție favorizată de dispariția fricii sociale" (același lucru este susținut de Vasile Dem Zamfirescu și în privința fenomenului vânzării copiilor — n.n.). „Dorința de viață bună, interzisă și ascunsă timp îndelungat, răbufnește acum cu atâta forță, încât este mai puternică decât sentimentele materne sau paterne, care sunt și ele sentimente naturale. Mitul paradisului pierdut exprimă în egală măsură și nostalgia copilăriei ontogenetice și filogenetice a omului, când principiul plăcerii predomină. Trecerea la principiul realității se poate realiza fie în forme brutale (cum sunt și cele ale totalitarismului comunist, care doar reprimă, fără a prelucra naturalele tendințe egoiste), fie în forme evoluate, cum sunt cele ale societăților occidentale dezvoltate care, recunoscând amintita tendință, o transformă în motorul progresului social." O confirmare în plus, dacă mai era nevoie, a inadecvării sistemului comunist la realitate și la natura umană însăși...

„Victimele egalității întru sărăcie, umilire și frustrare socială maximă va trebui să-și refuleze nemulțumirile. În acest caz ostilitatea va putea fi cu ușurință desprinsă de obiectul care a produs-o, deoarece obiectul este de la început impersonal. Marele latifundiar sau marele patron care este statul comunist nu permite personalizarea urii sau dorinței de răzbunare.

La fel, partidul unic nu poate polariza sentimentele negative ale membrilor societății. Cine poate urî un partid? (...) Specific pentru refularea sentimentelor negative produse de frustrarea socială în comunism este și faptul că societatea creează organismele menite să împiedice prin pedepse radicale manifestarea oricărei nemulțumiri. Poliția politică secretă funcționează ca un supraeu obiectiv care interzice nu numai actele derivate din nemulțumire, dar și ideea de nemulțumire.

Produs specific al comunismului, resentimentul social descris prin «să moară capra vecinului» se manifestă conform esenței sale: impulsurile ostile și distructive refulate nu vor fi activate doar de diferențele dintre categoriile sociale, ci și de orice reușită care depășește condiția mizeră a majorității, indiferent de apartenența socială a autorului acestuia. (...)

Distructivitatea care derivă din resentiment vizează nu numai binele altuia, ci și binele omului resentimentar. Împinse spre straturile profunde ale psihicului, ura, invidia, dorința de răzbunare alcătuiesc un ghem de venin care atacă și vasul care-l conține. Omul resentimentului nu se mai simte bine în casa propriului trup, ajunge să se urască și chinuiască, în cazuri extreme autodistrugându-se, așa cum s-a întâmplat cu acel sălbatic, (...) care, pentru că nu a putut realiza răzbunarea de sânge, mai întâi a slăbit, pentru ca, în cele din urmă

să moară.“ (Vasile Dem. Zamfirescu — *În căutarea sinelui*, pp. 269–278)

Cât privește însă autodistructivitatea postdecembristă a nomenclaturiștilor și a tuturor păturilor privilegiate de comunism, ne întrebăm de ce ea nu a fost niciodată observată, făcând așteptările științifice inutile. Singura explicație plauzibilă ar fi aceea că în cazul lor nu existaseră, din capul locului, prea multe de refulat. Este un fapt aproape științific recunoscut că, în ciuda oricăror eforturi, valorile morale sunt imposibil de alungat din planul conștient dacă nu există mai întâi o conștiință... Așa se explică și supraviețuirea cu succes a respectivei specii umane în condițiile capitalismului postcomunist, confiscat și deturnat el însuși de către aceasta într-o soluție la fel de imorală ca și regimul anterior.

Întorcându-ne la realismul socialist, explicațiile lui S. Damian din cartea Anei Selejan, privind diferența fundamentală dintre umanismul socialist și subiectivitatea decadentă, burgheză, par relevante:

„Procesele sufletești, sterile, artificiale, nu sunt în fond altceva decât încercări de a acoperi lipsa conflictului social esențial al realității, conflictul de clasă, în care se conturează puternic personalitatea caracterelor eroilor. (...) În fața scriitorilor noștri stau, de pildă, minunatele opere ale literaturii sovietice. În creația lui Gorki, Fadeev, Șolohov etc. umanismul socialist este tema centrală“. (*Literatura în totalitarism*, vol. 2, pp. 60–61, despre *Cumpăna luminilor*, de N. Jianu)

Dar în privința subiectivității și a esteticii marxiste, Herbert Marcuse are totuși o opinie diferită: „Subiectivitatea indivizilor, propriul lor conștient și inconștient tind să se dizolve în conștiință de clasă. Prin urmare, o condiție necesară importantă a revoluției este minimalizată,

adică faptul că nevoia de schimbare radicală trebuie să își aibă rădăcinile în subiectivitatea indivizilor înșiși, în inteligența și pasiunile lor, în instinctele și scopurile lor. Teoria marxistă a sucombat tocmai datorită acelei reificări pe care a denunțat-o și a combătut-o în societate ca întreg. Subiectivitatea a devenit un atom de obiectivitate; chiar și forma ei răzvrătită a capitulat în fața unei conștiințe colective. Componenta deterministă a teoriei marxiste nu constă în conceptul său privitor la relația dintre existența socială și conștiință care pune în paranteză conținutul particular al conștiinței individuale și, cu el, potențialul subiectiv pentru revoluție. Această dezvoltare a fost urmată de interpretarea subiectivității drept o noțiune «burgheză». (…) Eliberarea subiectivității se constituie ea însăși din istoria interioară a întâlnirilor lor, a pasiunilor, bucuriilor și tristeților lor — experiențe care nu își au în mod necesar fundamentul în situația lor de clasă și care nici măcar nu sunt comprehensibile din această perspectivă. Mai exact, manifestările prezente ale istoriei lor sunt determinate de situația de clasă, dar această situație nu se întemeiază pe destinul lor — pe ceea ce li se întâmplă. Ea face să explodeze structura de clasă în special în aspectele sale nonmateriale. Este ușor să îndrepți dragotea și ura, bucuria și tristețea, speranța și disperarea către domeniul psihologiei, îndepărtându-le astfel de preocupările praxisului radical. Într-adevăr, în termeni de economie politică, ele pot să nu fie «forțe de producție», dar pentru fiecare ființă umană ele sunt decisive, ele constituie realitatea". (H. Marcuse, *The Aesthetic Dimension*, pp. 5–6)

Marcuse consideră că *dimensiunea estetică* joacă un rol fundamental în ieșirea din represivitate. *Funcția cognitivă* a artei ar păstra, ca pe o probă a reprimării, toate

dorințele, aspirațiile, nevoile omenești pe care societatea le împinge în imaginar datorită imposibilității de satisfacere în realitate. Tot acest conținut acuzator este consecința a ceea ce Marcuse numește „Marele Refuz: Arta este angajată în acea percepție a lumii care înstrăinează indivizii de existența lor funcțională și de performanța în societate — este angajată într-o emancipare a sensibilității, imaginației și rațiunii în toate sferele subiectivității. Transformarea estetică devine un vehicul al recunoașterii și acuzării. Dar această realizare presupune un grad de autonomie care retrage arta de sub puterea mistificatoare a datului și o eliberează de expresia propriului adevăr. De vreme ce omul și natura constituite de o societate neliberă, potențialitățile ei reprimate pot fi reprezentate doar într-o formă alienantă. Lumea artei este aceea a unui alt Principiu al Realității, al înstrăinării — și doar ca înstrăinare împlinește arta o funcție cognitivă: ea comunică adevăruri incomunicabile în altă limbă: contrazice". (*Ibidem*, pp. 9–10) (…) „Funcția critică a artei, contribuția ei la lupta pentru eliberare, rezidă în forma estetică. O operă de artă este autentică sau adevărată nu în virtutea conținutului său (adică reprezentarea «corectă» a condițiilor sociale), nici prin forma sa «pură», ci prin conținutul care a devenit formă." (*Ibidem*, p. 8)

Însă, de vreme ce viața trebuie să se circumscrie falselor obiective de satisfacție dictate de Partid, iar literatura nu poate decât să le proslăvească, prefăcându-se că descrie fidel o realitate existentă, înseamnă că arta nu reprezintă decât mimesisul unei ficțiuni. Și atunci ce rost ar mai avea o discuție despre *funcția* ei *cognitivă* și acuzatoare?

Literatura devine, prin urmare, un mod de manipulare a conștiințelor, o fantasmă mistificatoare cu rolul de a lichida adevărul despre *Marele Refuz*. Ștergând chiar și urma reprimării și contrafăcând totul într-o probă a fericirii colective, singura ei funcție nu poate fi decât una orwelliană.

Și cum realismul socialist este „reflectarea obiectivă" a unui principiu al realității deșănțat de „consecvent", victoria lui asupra naturii umane începe să dea de gândit atunci când, în încleștarea finală, triumfă chiar și față de cele două principii fundamentale care susțin lumea: Erosul și Thanatosul.

Cu toate acestea, singurul lucru ce trebuie perfectat la infinit rămâne lupta de clasă: „Permanenta transformare a societății sub principiul libertății este necesară nu numai datorită continuei existențe a intereselor de clasă. Instituțiile unei societăți socialiste, chiar în forma lor cea mai democratică, nu ar putea rezolva niciodată toate conflictele dintre universal și particular, dintre ființele umane și natură, dintre individ și individ. Socialismul nu eliberează și nu poate elibera Erosul de Thanatos. Aceasta este limita care duce revoluția dincolo de orice stadiu de libertate realizat: este lupta pentru imposibil, împotriva a ceea ce nu poate fi cucerit, al cărui domeniu ar putea fi totuși redus". (H. Marcuse — *The Aesthetic Dimension* — pp. 71–72) O concluzie în perfectă concordanță cu ceea ce Freud afirmase încă din 1930.

În ceea ce privește apartenența sau nu a scriitorului la clasa în ascensiune, adică la proletariat, opinia lui Marcuse este limpede: „Arta este o forță productivă calitativ diferită de muncă; calitățile sale esențial subiective se afirmă împotriva obiectivității luptei de clasă. Scriitorii care, în calitate de artiști, se identifică pe ei înșiși cu

proletariatul rămân totuși niște outsideri — indiferent cât de mult renunță la forma estetică în favoarea exprimării directe și a comunicării. Ei rămân outsideri nu datorită backgroundului lor neproletar, distanței față de procesul producției materiale, «elitismului» lor ș.a.m.d., ci din cauza transcendenței esențiale a artei, care face inevitabil conflictul dintre artă și praxis-ul politic". (*Ibidem*, p. 37)

Ce se înțelege însă prin femeia falică sau Galateea Partidului?

5. Sarcinile femeii randamentului şi identificarea afectivă cu organizaţia de partid

„... e limpede că statutul femeii în societatea burgheză a estului Europei nu justifica o «revoluție a sexelor» și că lozincile clamoroase despre «eliberarea femeii» erau de o stridență cu totul disproporționată în raport cu realitatea. Desigur, comuniștii nu aveau a ține seama de atare analize, fiindcă problema lor nu era aceea de a rezolva stări de fapt, ci aceea de a câștiga la nivelul discursului o legitimitate revoluționară emancipatoare. În registrul realului, adevărata lor finalitate nu era eliberarea afectivă a femeii, ci, pe de o parte, disponibilizarea unei forțe de muncă suplimentare pentru marile proiecte industriale, iar pe de alta — limitarea drastică a autonomiei nucleului familial și, în ultimă instanță, destructurarea și neantificarea acestuia. Ca în orice sistem totalitar, anularea solidarităților tradiționale, controlul asupra educației noilor generații, eradicarea individualității în favoarea colectivității presupuneau evacuarea

de sens a vieții private, în genere, și a familiei, în special; emanciparea femeii a fost principalul instrument al acestei destructurări.

Modelul unei egalități mecanice a sexelor — revendicată mai degrabă pentru femei decât de către femei — este deja instalat în discursul «mobilizator» al anilor '50, cu eroizarea femeilor practicând profesii tradițional masculine, de la siderurgie și muncă în subteran la chirurgie și științe experimentale..." (Zoe Petre, *Promovarea femeii sau despre destructurarea sexului feminin*, din volumul *Miturile comunismului românesc*, p. 26)

Freud a introdus în psihanaliză termenul de **femeie falică** pentru a desemna imaginea pe care și-o fac copiii, în teoriile lor sexuale, despre mamă sau femeie în general, căreia îi atribuie un falus, considerat sex unic.

În comunism, femeia devine atât de egală bărbatului, încât nu se mai poate distinge de acesta. Ca atare, un arhetip erotic feminin încetează să existe, pentru a-i face loc celui politic. Frumusețea femeii și fericirea pe care ea o promite sunt fatale „lumii-muncă", după cum spune Marcuse în *Eros și civilizație* (p. 154). O idee pe undeva similară celei susținute de Bataille în privința indolenței intrinseci cu care se întreține frumusețea feminină. Ce se întâmplă, atunci, în această „lume-muncă" a unui regim totalitar al cărui mit întemeietor este: „munca l-a creat pe om"? Din acest univers, frumusețea a fost, evident, alungată.

Dacă în Occident ea marca diferența dintre cele două sexe, împreună cu maternitatea ca element asociat rolului casnic al femeii, comunismul elimină, practic, orice diferență între aceasta și bărbat, prin confiscarea frumuseții și atașarea maternității la funcția productivă mai degrabă decât reproductivă. În timp ce lumea liberă face

din imaginea femeii un capital, consacrând-o ca valoare prometeică, regimurile totalitare din Est exploatează capitalul maternității, extrăgând din acesta, și nu din frumusețe, o expresie a voluntarismului și autodepășirii prometeice. Practic, modelul femeii comuniste a fost creat ideologic și impus cu forța într-o lume care nu avea nevoie de el și pentru care nu era pregătită. Ca în toate domeniile așa-zisei necesități istorice, și în cel al femininității este creată o realitate artificială.

Modelul feminin real al epocii era acela al femeii casnice. Constituit încă din secolul al XIX-lea, el se dorea prezervat atât de clasele bogate, cât și de muncitorimea însăși: „Dacă pentru început acest model se referă la clasele burgheze, foarte repede el se impune ca un ideal pentru toate clasele sociale. Timp de un secol, bărbați și femei burghezi și muncitori, credincioși și liber-cugetători au ridicat în slăvi, într-un sens larg, același arhetip al femeii fără vreo profesiune. (…) …marxiștii susțin că intrarea femeilor în câmpul muncii constituie punctul de trecere obligatoriu al emancipării lor, dar influența acestora este slabă, cel puțin până la războiul din 1914. Congres după congres, militanții muncitorimii susțin că: «Locul actual al femeii nu este în vreun atelier sau într-o uzină, ci în gospodărie, în mijlocul familiei»". (*A treia femeie*, p. 161) Un motiv în plus pentru această atitudine a epocii față de munca femeii în fabrică îl constituia, într-o primă fază, asocierea statutului muncitoarei cu libertinajul sexual: „Munca femeilor în uzină este asociată cu libertatea sexuală și degenerarea familiei, este apreciată ca degradantă, contrară rolului natural pe care îl are femeia. În cadrul burgheziei, faptul de a fi femeie salariată produce oroare, fiind un semn de sărăcie. Fără-ndoială, nu toată lumea apreciază statutul femeii ca

fiind incompatibil cu munca salariată: în clasa muncitoare nu se consideră degradant ca o tânără să contribuie la resursele familiei". (*Ibidem*, p. 159) Totuși domnul Barton, tatăl personajului principal din romanul *Mary Barton*, al scriitoarei victoriene Elizabeth Gaskell, decide că: „Pe Mary cea mică n-o las în fabrică pentru nimic în lume; nici să n-aud de una ca asta. Vezi dumneata, Esther își prăpădea banii pe rochii — ca să fie și mai frumoasă, zicea ea. Se deprinsese să vină atât de târziu noaptea, că până la urmă n-am mai putut răbda și i-am spus ce aveam pe suflet" (p. 23).

Mentalitatea domnului Barton este reprezentativă pentru proletariat, care continuă tradiția țărănească de până la Primul Război Mondial, când „incriminările farmecelor feminine întrec cu mult elogiile aduse acestora". (*A treia femeie*, p. 99) Practic, cultul frumuseții este un cult de tip aristocratic, spune Lipovetski: „Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, idolatria sexului frumos a căpătat amploare într-un cadru social restrâns, omagiile artistice adresate femeii și practicile estetice nedepășind deloc limitele publicului bogat și cultivat". (*Ibidem*, p. 99)

Această anxietate în fața frumuseții feminine și încercarea de a o exorciza prin devalorizare sau ocultare este continuată și de realismul socialist.

Practic, modelul feminității comuniste este un construct artificial alcătuit din elemente disparate care au trecut cu bine proba alinierii ideologice, dar fără nicio legătură reală cu paradigma culturală a epocii. Pe de o parte, el prelungește o mentalitate țărănească antiestetică ce luase sfârșit odată cu Primul Război Mondial, iar pe de alta, sub presiunea maniheismului stilistic, preia două tipuri feminine temporal diferite, pentru a le așeza în poziții antagonice: eroina pozitivă, a cărei frumusețe

admisă vine din premodernitate, aducând cu sine totalitatea virtuților morale asociate, pentru a alcătui portretul femeii proletare, și cea negativă, perdantă, *la femme fatale* descinsă direct din Evul Mediu, torționară nemiloasă — până în secolul al XVIII-lea — a imaginarului erotic masculin și întruchiparea dușmanului de clasă pentru comunistul cinstit.

În timp real însă lumea liberă celebra imaginea fetei *glamour* și apariția unui nou stil de frumusețe: fotomodelul. „Dar nimic nu ilustrează mai bine sfârșitul reprezentărilor frumuseții blestemate decât estetica sexy, creată de către desenatorii și fotografii anilor '40 și '50. (…) Fotomodelul este erotismul feminin, lipsit de satanismul cărnii, dar având o vitalitate surâzătoare", spune Lipovetsky. (*A treia femeie*, p. 135)

Din păcate, comunismul nu avea nimic în comun cu realul, exceptând un singur parametru: *principiul randamentului*.

Nicăieri în lume randamentul nu a devenit o măsură a omului ca în regimurile comuniste, pentru că aici alternativa nu exista. În acest univers contrafăcut, femeia nu are echivalent arhetipal pentru că ea este un construct al socialismului real, un agregat de muncă și luptă care își reneagă și detestă propria feminitate. Întreprind, pentru exemplificare, un excurs aleatoriu în două reviste românești, *Femeia muncitoare* a anilor '46–'47 și revista *Femeia* deceniului șase:

Nr. 2–3/1946

„Pentru a-și cuceri libertățile nesocotite și a distruge vechea prejudecată a inferiorității ei, femeia proletară are datoria să lupte cu încredere în forțele și dreptatea cauzei ei. Să nu uităm că de la femeia curtezană de acum câteva veacuri până la femeia proletară de astăzi, omenirea

a străbătut un drum lung, care a pus în valoare tot ce are tovarășa noastră mai de preț în sufletul ei. Pentru tezaurul ei spiritual, pentru capacitatea ei de muncă și de înțelegere a realității sociale, femeia trebuie încurajată și susținută în lupta aprigă ce are de dus cu forțele obscurantiste și reacționare." (prof. N. Bărbulescu)

Nr. 4/1946

„Dacă femeia de azi, conștientă de rolul ei în societate și preocupată de o diversitate de probleme care așteaptă soluționarea, ar putea ca printr-o baghetă magică să se întoarcă cu ani și ani în urmă, s-ar îngrozi de cât de stingheră și fără rost i s-ar părea viața.

Realitatea de azi, cu tot zbuciumul și greutățile ei, *este în fond mult mai de preț decât visul acela aurit și roz*, care la prima vedere ne provoacă mai întotdeauna o reverie atât de dulce. Chipuri dragi de altădată, sunteți frumoase, sunteți romantice, păstrați în voi tot farmecul acela misterios al trecutului, dar atâta tot. Oricât ar fi vraja voastră de mare, suntem totuși mai fericite că trăim în timpul de azi." (Lenuș Teodorescu)

Femeia, nr. 5/1961:

Un articol intitulat *Eroicul popor cubanez știe pentru ce luptă, de aceea a învins* vorbește despre participarea femeilor din Cuba la viața nouă a țării. O fotografie ne-o înfățișează pe Juana Jimenez, una dintre conducătoarele miliției din Cuba, o femeie solidă, îmbrăcată în uniformă, ținând amenințător o armă în mână.

Tot în nr. 5, la rubrica *Din activitatea comitetelor și comisiilor de femei*, un articol intitulat *Întrecerea e în toi*: „O armată de femei cu cazmale și greble, cu săpăligi și mături a invadat străzile din OM. Mâinile lor harnice au început să țeasă, din tineri lăstari de mușcate și din răsaduri de iasomie, haina orașului florilor".

Femeia muncitoare nr. 20/1947 publică *Proiectul de Platformă al UFDR* în care se arată că: „Uniunea Femeilor Democrate din România va avea ca scop:

– mobilizarea tuturor femeilor din țară în lupta împotriva imperialiștilor ațâțători de război etc.
– sprijinirea luptei popoarelor pentru libertate și independență națională
– colaborarea frățească între naționalitățile conlocuitoare
– ridicarea conștiinței cetățenești și a nivelului politic al femeii
– îmbunătățirea condițiilor de viață ale familiei prin:
  a) ridicarea producției
  b) înființarea de cooperative și vegherea la buna lor funcționare etc."

În alte numere, portrete de femei: femeia-deputat, femeia cooperatistă, femeia erou (Rosa Luxemburg etc.) ș.a.m.d.

Nicăieri însă, femeia. Congrese, comitete, comisii, luări de cuvânt, o armată de femei-activist, femei-propagandist etc. O singură poveste de dragoste dintre un student și o croitoreasă care se pune pe învățat (morala e limpede, tipologia pe care o reprezintă femeia a făcut carieră în epocă: un Martin Eden feminin căruia Partidul i-a deschis capul și i l-a umplut cu materie ideologică, o altfel de Ana Roșculeț trecută prin alfabetizare, industrializare și o imperceptibilă confiscare erotică).

Dar cine putea fi jumătatea perfectă a acestui instrument de muncă, a acestei forțe productive? Un Prometeu-erou al muncii socialiste sau un veteran redus la culmea absurdului care:

„când, luptând pentru patrie, rămase fără-un braț
își spuse cu disperare:
Sunt lucruri pe care nu le voi putea face deloc:
de pildă, nu voi putea să aplaud
la sărbătorile mulțimii".
(Nina Cassian — *Un om*)

Nimic nu poate fi mai tulburător decât spectacolul alienării depline a indivizilor, dresați să asimileze nevoi psihice străine de adevărata lor natură pentru a servi intereselor unei minorități.

Dintre elementele de susținere a angrenajului opresiv, teroarea (statul polițienesc) și identificarea maselor cu conducătorul joacă un rol fundamental. Prin regresie libidinală la un stadiu infantil, masele ajung să se identifice afectiv cu liderul, independent de factorul rațional. O situație diferită (prin faptul că are la bază elemente raționale) este, după Franz Neumann, aceea a identificării nonafective cu organizația (biserică, armată, partid) — *The Democratic and the Authoritarian State*.

Aplicată la situația partidelor comuniste și a regimurilor totalitare instaurate de ele, această distincție pare să se estompeze pentru că, în mod paradoxal, individul atomizat de egalitarism manifestă o dublă raportare afectivă (irațională): el se identifică în același timp cu conducătorul, dar și cu organizația. Faptul se explică, probabil, prin aceea că strategia ierarhică a Partidului (unde fiecare mic conducător e o punere în abis a Marelui Conducător, făcut parcă după chipul și asemănarea acestuia din urmă, care și el este, la rândul său, întruchiparea Organizației înseși) seamănă cu cea bisericească: fiecare preot reprezintă Organizația (Biserica), iar Biserica

este trupul lui Iisus (apropiere între cultul partidului comunist și cultul religios pe care o face și Eugen Negrici în *Poezia unei religii politice*).

Este posibil ca această derogare de la distincția lui Neumann între raportarea caesaristică încărcată libidinal și cea rațională (dintre individ și organizație) să suscite dubii, însă ea se înscrie într-o ordine a evidenței.

Un exemplu ar fi Ana Roșculeț, eroina romanului omonim al lui Marin Preda. Cartea a fost tratată în epocă drept „naturalistă", pentru păcatul de a nu fi reflectat îndeajuns „skandenberg-ul" psihologic dintre Ana cea veche și varianta sa revizuită și adăugită în conformitate cu normele de partid.

Ana Roșculeț este o văduvă tânără de război, mamă a unei fetițe, lucrătoare în fabrică, inițial analfabetă. Fiind un caracter în „formare", imaginea personajului de la începutul cărții nu va coincide cu cea de la sfârșit. Dacă într-o primă fază ni se dezvăluie în două ipostaze: una de forță de muncă și cealaltă de femeie (are o relație de concubinaj cu un boxer care o molestează fizic), în final vom descoperi că s-a ridicat victorioasă deasupra Erosului decadent, cu ajutorul forței de producție și al organizației de partid. O confirmare nuanțată a profeției lui Engels din *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, după care „o dată cu transformarea mijloacelor de producție în proprietate socială, va dispărea și necesitatea pentru un anumit număr de femei, care poate fi calculat statistic, de a se da bărbaților pentru bani. Prostituția va dispărea, iar monogamia, în loc să-și înceteze existența, va deveni, în sfârșit, o realitate și pentru bărbați" (p. 78).

Mai mult, „familia individuală va înceta de a mai fi unitatea economică a societății. Gospodăria particulară

se va transforma într-o instituție socială; îngrijirea și creșterea copiilor vor deveni o chestiune socială, societatea se va îngriji în mod egal de toți copiii, fie ei legitimi sau nelegitimi. În felul acesta va fi înlăturată grija pentru «urmări», care constituie astăzi momentul social esențial — atât moral, cât și economic — care împiedică fata să se dea fără rezerve bărbatului pe care îl iubește", spusese marele filosof. „Nu va constitui oare aceasta o cauză suficientă pentru a determina dezvoltarea treptată a unor relații sexuale mai libere și, totodată, formarea unei opinii publice mai îngăduitoare în ceea ce privește cinstea fecioarelor și necinstea femeii?" (*Ibidem*, p. 78)

Profeție neconfirmată însă.

Totuși este interesant că originea atomizării individului prin distrugerea unităților sociale biologice se găsea declarată fără echivoc în lucrarea lui Engels.

De ce s-a ocupat Partidul Comunist atât de îndeaproape de „emanciparea femeii"? Răspunsul ar putea însemna ceva mai mult decât nevoia de „legitimare a discursului politic" și cea de „forță de muncă pentru industrializarea masivă". (Zoe Petre, *Promovarea femeii sau despre destructurarea sexului feminin*)

El ar trebui căutat în atitudinea ostilă a femeii față de civilizație, determinată de relația personală indestructibilă cu propriul copil și de funcția sa erotică specială: „...femeile nu ezită să contrarieze procesul civilizator, ele exercită o influență care tinde să-l încetinească și să-l zăgăzuiască. Sunt totuși aceleași femei care, la începuturi, au pus temelia civilizației, datorită cerințelor manifestate de iubirea lor. Ele vor susține interesele familiei și ale vieții sexuale, pe când opera civilizatoare, devenită tot mai mult problema bărbaților, le va impune acestora sarcini mereu mai dificile și îi va constrânge să-și sublimeze

instinctele, sublimare pentru care femeile sunt puțin apte. Cum omul nu dispune de o cantitate nelimitată de energie psihică, el nu-și poate îndeplini sarcinile decât prin intermediul unei repartizări oportune a libidoului său. Partea pe care o destinează obiectivelor culturale o sustrage mai ales din ce e destinat femeilor și vieții sexuale; contactul cu alți bărbați, dependența față de aceștia îl sustrag de la îndatoririle sale de soț și de tată. Femeia, văzându-se trecută pe planul al doilea de către cerințele civilizației, adoptă o atitudine ostilă față de aceasta". (S. Freud, *Angoasă în civilizație*, p. 326)

Pe de altă parte, Julia Kristeva constată în *Noile maladii ale sufletului* că, în raport cu puterea, femeile au un comportament contrariant, devenind fervente susținătoare ale *statu-quo*-ului atunci când li se oferă șansa de a se transforma din supuși, în reprezentanți ai acestuia: „Lucrul acesta se vede limpede în Est. Femeile promovate în posturi de conducere și care obțin brusc atât avantaje economice, cât și narcisice refuzate timp de milenii devin stâlpii regimurilor existente, apărătoare ale *statu-quo*, protectoarele cele mai zeloase ale ordinii stabilite. Identificarea aceasta a femeilor cu o putere resimțită anterior ca fiind frustrantă, opresivă sau inaccesibilă a fost folosită adesea de către regimurile totalitare: național-socialiștii germani și junta chiliană sunt exemple în acest sens" (p. 227). Ce să mai vorbim de regimul comunist…

Deși strictețea economiei libidinale este discutabilă — la fel și ostilitatea femeii față de civilizație —, conflictul latent dintre aceasta din urmă și un stat parental autoritar, cum a fost cel comunist, însemna, pentru majoritatea femeilor neînregimentate în eșalonul de conducere al Partidului, o realitate de zi cu zi. La ea a contribuit

și politica intervenționistă a statului în sfera privată, așa-numita „reconstrucție politică a familiei" constând, printre altele, în legi privind interzicerea avortului sau îngreunarea procedurilor de divorț: „Aceste prevederi legislative aveau o importanță vitală pentru eforturile noului regim de restructurare a relațiilor sociale, astfel încât ele să devină compatibile cu organizarea politică și economică a statului socialist. Ca sferă de influență, aceste măsuri vizau familia, relațiile între sexe și generații, atitudinea față de reproducerea umană și relațiile reciproce între familie și procesul structural de creare a unui nou sistem sociopolitic". (Gail Kligman, *Politica duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, p. 52) (…) „Intervenția statului în sfera privată a relațiilor de familie s-a extins de-a lungul anilor, în sincronie cu toate fațetele ideologiei din ce în ce mai elaborate a familiei socialiste «noi». Divorțul reprezenta disoluția acestui ideal și trebuia descurajat. În acest scop, au fost adoptate legi care au făcut tot mai dificilă dezmembrarea familiei. Și, ca toți cei ce recurgeau la acte (precum avortul) contrare dorințelor exprese ale statului, oamenii care-și alegeau drumul în viață pe calea considerată cea mai potrivită pentru interesele lor deveneau, de obicei, ostatici ai procesului pe care îl implica acea cale. În această privință, securitatea a avut rolul de arbitru al «conștiinței». Loială preceptelor moralei socialiste, ea a încercat să-i ajute pe cei ce intenționau să divorțeze să ajungă «prin consens» la acordul de a rămâne o familie. Linia de demarcație între «consimțământul mutual» și coerciție s-a estompat." (*Ibidem*, p. 61)

Tocmai în această stare de lucruri rezidă motivul pentru care sistemul, statul, partidul, regimul, organizațiile și conducătorii comuniști, secretarii generali mai mici

sau mai mari își făcuseră o datorie strategică din seducerea femeii: obținerea „atașamentului“ ei la cauza partidului transforma un dușman latent într-un aliat.

6. Incitarea la discurs

Cum ajunge Ana Roșculeț — una din milioanele de femei prinse în insectarul ideologic al Partidului — la identificarea cu președintele/organizația de partid sau de fabrică este o întrebare interesantă. Mai întâi că președintele însuși se identifică, de la bun început, cu organizația și asta pentru că el se adresează femeii (și în general oricărui individ) cu un discurs paradoxal, oficial și intim în același timp. Această intimitate își găsește justificarea în faptul că nimeni nu mai reprezintă un mister pentru omul conducerii (după cum, de altfel, nici nu trebuie să reprezinte, în praxisul nenumăratelor obiective comune, care îi solicită întreaga răspundere în fața colectivului oamenilor muncii și a Partidului — acest „în fața“ sugerând categoric relația directă, „fără ascunzișuri“).

O altă dovadă a identificării este faptul că președintele nu spune niciodată — în momentele importante — „eu“, ci „noi“ (de aici și atracția irezistibilă a conducătorilor comuniști către paranoia: „…dar vasăzică bine că *știm* și *o să ne gândim*, așa că treci mâine să discutăm, să vedem ce este de făcut“ (deși interlocutorii sunt singuri în încăpere), „bine că *știm*!, *o să ne interesăm* ce e de făcut“ (*Ana Roșculeț,* pp. 31–32). În același timp, pe întinderea unei singure replici, implicarea personală cu cea oficială alternează ca și cum am avea de-a face cu o personalitate dublă: „N-o să treacă prea mult timp și oameni ca ăștia... dar trebuie... în sfârșit! Bine că știm!“ (deocamdată

nu știe decât el, așa încât afirmația sugerează că, inconștient, a și raportat, anticipat, Organizației). „D-aia îți spuneam; trebuia să vii aici, era chiar pe vremea când se făceau anchete pentru locuințele filaturii noastre. O să ne interesăm dacă mai e loc și atunci ai scăpat de el numaidecât. Până atunci, cred că cel mai bun lucru e să cauți și să te ferești de el". (*Ibidem,* p. 32)

În celebra sa carte *Limba de lemn*, Françoise Thom explică substituția lui „eu" cu „noi" prin neantizarea subiectului: „Într-o limbă subminată de necesitatea permanentă a invocației și de proclamarea unui dinamism universal, nicio reprezentare nu e posibilă; a fortiori reprezentarea Eului. […] Întregul teren ocupat de limba de lemn, care înlocuiește opoziția «eu»/«tu» prin opoziția «ei»/«noi», este un teren de unde subiectul este alungat" (p. 151).

Mecanicul Pavel Vasile, al lui Preda, nu este o excepție, ci un Președinte de Comitet reprezentativ. Așa vorbeau toți tovarășii secretari de partid și de comitete.

Interlocutorii lor, ca și Ana Roșculeț, aveau sentimentul că se adresează (sau se confesează) în același timp unui individ, dar și unei organizații întregi, plutitoare ca o conștiință absorbantă peste întreg universul materialist-dialectic. „Și-așa, lucrătoare rămasă în urmă, încurcată în viață cu bărbatul ei, Ana Roșculeț nu știa lămurit ce este sindicatul, în mintea ei totul era învălmășit, de la directorul Filaturii și până la tehnicieni, pentru ea partidul, sindicatul și direcția erau totuna." (*Ana Roșculeț,* p. 28)

De altfel, această confuzie pare firească, din moment ce Secretarul Organizației de Partid Vișan vorbește la fel ca Președintele Comitetului de Fabrică, în clasicul stil monologic comunist. Deși prezentă, incitarea la discurs nu are drept scop dialogul, ci exclusiv confesiunea:

„Spune, tovarășă, nu te opri! Suntem doar între noi. Nu putem să facem nimic dacă oamenii nu vorbesc". (*Ibidem*, p. 71) El are dreptate în mod explicit, oamenii trebuie determinați să vorbească, astfel încât Ana Roșculeț ajunge să se confunde cu tov. președinte/secretar și organizația însăși, care sunt precum Unul în Tot și Totul în Unu, într-o lume unde oamenii trebuie îndemnați să mărturisească la nesfârșit, incontinent și indistinct. „Destinatorul (vorbitorul — n.n.) este rareori specificat; și, chiar atunci când el are un nume, personalitatea sa nu are nicio importanță, pentru că el vorbește ca reprezentant al partidului, al guvernului și, în final, al poporului. Discursul de lemn nu este asumat de niciun locutor, și nici nu are nevoie de aceasta, de vreme ce nu face decât să reproducă o vorbire deja pronunțată. Limba de lemn proscrie subiectele, după cum ea evită verbele", spune Françoise Thom în *Limba de lemn* (p. 117). Această dizolvare generalizată a întregului popor, de la reprezentanții puterii și până la executanții ei în serul fiziologic al unui limbaj unic, impersonal și complet denudat de semnificație prin clivarea lui de realitate („singura legătură veritabilă a limbii de lemn cu realitatea este legătura sa cu puterea" — *Ibidem*, p. 124), face ca participanții la comunicare să își piardă identitatea, devenind pioni derizorii într-un sistem al cărui punct de referință este puterea. Orice schimb de cuvinte este o formă de raportare la putere sau, mai precis, un raport de putere în ambele sensuri. Vorbitorul limbii de lemn este, în același timp, cel care deține controlul, dar și cel care i se supune primul. Comunismul a construit un imperiu sadomasochist în care, la început, ca și la sfârșit, a fost cuvântul. Cuvântul vid. Françoise Thom sesizează acest joc de putere al limbajului: „În momentul în care pronunță un

discurs de lemn, cetățeanul își marchează propria supunere, dar, în același timp, el difuzează puterea și obține autoritate proporțional cu docilitatea sa personală. Puterea se atestă și se transmite prin aceeași mișcare". (*Ibidem*, p. 119)

Ana Roșculeț are o problemă personală: relația cu prietenul boxer, condițiile mizere în care locuiește cu fiica (o singură odaie) etc. În discuția purtată cu Președintele Comitetului de Fabrică, într-un moment de surescitare nervoasă este îndemnată să se confeseze. O face și, ca urmare a faptului, situația se remediază: primește un spațiu de locuit, se eliberează de legătura apăsătoare cu bărbatul, capătă încredere în ea, învață să scrie și să citească, citește intens (*Mama* — de M. Gorki), merge la filme despre colhoznici, este primită în Partid (în jurul căruia gravitează o aură esoterică, de societate secretă — după tipicul descris de Arendt în *Originile totalitarismului*), începe să ia cuvântul în ședințe (moment important pentru o femeie a randamentului), o filmează chiar și televiziunea, pentru ca, în final, să-și dea seama „că de fapt ea n-a făcut nimic deosebit; fusese doar ajutată să-și ia vânt și pricepea că nu trebuie să se mai oprească". (*Ibidem*, p. 120)

Privind retrospectiv, înțelegem că mărturisirea a însemnat, simbolic, pragul de trecere într-o altă existență.

Tehnica mărturisirii este practicată din vechime. Ea a ajuns să fie eficientă în raportul individului cu puterea din momentul în care acesta și-a divulgat viața intimă, odată cu discursul (recomandat sau smuls prin constrângere) despre sex, devenind, din acel moment, un animal mărturisitor sau un „om discurs". Începând cu Evul Mediu, prima care a „incitat" și, în cele din urmă, „obligat" la confesiunea despre viața privată a individului

și păcatele sale a fost Biserica: „... alături de ritualurile de dovedire, alături de cauțiunile date de către autoritatea tradiției, alături de probele cu martori, dar și alături de procedeele savante de observare și de demonstrare, mărturisirea a devenit, în Occident, una din tehnicile puse în valoare la maximum pentru a produce adevărul. Noi am devenit, din acel moment, o societate deosebit de «mărturisitoare». Mărturisirea și-a întins efectele până departe: în justiție, în medicină, în pedagogie, în relațiile de familie, în legăturile amoroase, în domeniul cel mai cotidian, precum și în ritualurile cele mai solemne; se mărturisesc crimele, se mărturisesc păcatele, se mărturisesc gândurile și dorințele, ne mărturisim trecutul și visele, ne mărturisim copilăria, bolile și mizeriile; ne străduim să spunem cu cea mai mare exactitate ceea ce este cel mai greu de spus; mărturisim în public și în particular, părinților și educatorilor, medicului, celor pe care îi iubim... Mărturisim ori suntem siliți la mărturisire. (...) Aidoma tandreții celei mai dezarmate, puterile cele mai sângeroase au nevoie de mărturisire“. (Michel Foucault — *Istoria sexualității*, p. 46)

În ședințe se declară, se critică, se face autocritica, se raportează, se denunță, se demască, se interoghează etc. Și în literatură se mărturisește. Poeții își fac *mea culpa* pentru păcatul de a se fi lăsat târâți în propria subiectivitate egocentrică, ignorând mărețele obiective ale realismului socialist, își recunosc gravele greșeli politice, așa cum Ana Roșculeț recunoaște în fața confesorului ei o eroare sentimentală, împărtășindu-i acestuia din viața sa personală.

Partidul, prin reprezentantul său, este întotdeauna un factor de decizie nu numai în producție, ci și în viața privată. Mitru Gherdan, secretarul organizației de bază

din *Lența*, romanul lui Francisc Munteanu, pare să știe, sub valul inspirației partinice, când un cuplu este îndreptățit să rămână împreună: „Dacă omul se căsătorește în lege, dacă fata nu se împotrivește și nici măcar părinții, ce să te bagi?! Partidul, dimpotrivă, ar trebui să-i ajute“ (p. 78) și când trebuie dizolvat: „…Eu socot că ar trebui să divorțezi“ (p. 149).

Toate acestea n-ar fi decât simple speculații dacă n-am ști ce rol a jucat în comunism discursul de orice fel, și mai ales cel de la Plenare, Congrese etc., munca de convingere, într-un cuvânt propaganda sau ceea ce am numit **discursul de seducție al Partidului**.

Deși însemna un exercițiu al puterii, discursul de seducție a fost cedat cu egală generozitate armatelor de femei însărcinate cu propaganda de Partid.

În mai toate romanele realismului socialist, femeile sunt incitate la discurs, învățate să citească și apoi să vorbească în numele Partidului la ședințe, congrese sau întâlniri cu alte femei; ele devin colportoare autorizate ale mesajului de îmbrobodire a maselor, într-un demers eminamente masculin.

Există drame sentimentale care, nerezolvate corect din punct de vedere ideologic, devin infracțiuni literare, există adultere condamnabile și — extrem de rar — adultere sau divorțuri salvatoare de la căsnicii nepotrivite cu dușmanul de clasă sau elementul retrograd (*Lența*, de Francisc Munteanu), există amanți (exemple negative ale burgheziei în descompunere, precum Clara Șerb–Răzvan Cristescu — din *Bărăgan*, romanul lui V. Em. Galan), dar mai ales femei luptătoare, soții devotate și mame exemplare pe care Partidul nu numai că le-a învățat să vorbească, dar le-a dat și o temă pentru acasă.

Mai presus de toate însă există un principiu machiavelic inventat de Partid, care s-ar putea formula simplu în felul următor: încredințează-le femeilor discursul politic și ele îl vor transforma într-un perpetuum mobile!

Revin la un fragment de articol scris cu ocazia Zilei Internaționale a Femeii, din nr. 12 al *Femeii muncitoare* din 1947, intitulat *Să arătăm lumii întregi că femeile socialiste sunt în linia întâi în efortul pentru clădirea păcii*: „Dragi tovarășe, anul acesta stăm sub semnul păcii...“ etc. „Anul trecut am avut bucuria să salutăm la Ziua Internațională a Femeii o delegată a... Putem spune fără exagerare că discursurile tovarășelor noastre din Internațională au reprezentat punctul culminant al programului, astfel că activistele ca și membrele noastre mai vorbesc încă și azi de acest eveniment unic.“

Un pasaj asemănător se găsește în „Ana Roșculeț“: „Zilele următoare, cât și câteva săptămâni după aceea, Ana nu putu să uite această ședință; vorbise despre ea cu multă însuflețire, multă vreme; o căutase numaidecât pe Vica și vorbiseră mult împreună; îi spusese până și fetiței, cuvânt cu cuvânt, tot ce se întâmplase“ (se întâmplase că luase cuvântul în ședință — p. 119), cerând să lucreze la două mașini alături de Aurica Ruscan, autoarea inovației: „Uite, tovarăși, despre ce e vorba. Aș vrea să spun și aici, în ședință, că la noi se poate lucra la două mașini. Tovarăși, eu pot să lucrez la două mașini. De ce să nu se facă încercarea? Suntem datori să încercăm. Eu vă spun, tovarăși, că pot să lucrez la două mașini și am spus cum trebuie mutate mașinile… Îmi iau răspunderea, tovarăși! Asta am avut de spus“ (p. 116).

7. Dispozitivul de alianţă ideologică

După Foucault, relațiile sexuale au produs în fiecare societate un „dispozitiv de alianță", sistem de căsătorie, de fixare și de dezvoltare a legăturilor de rudenie, de transmitere a numelor și a bunurilor. Acesta, împreună cu mecanismele de constrângere care îl garantează (...), și-a pierdut din importanță pe măsură ce procesele economice și structurile politice nu mai puteau găsi în el un instrument adecvat ori o bază suficientă.

În comunism, dispozitivul de alianță este expresia fixării legăturii ideologice între doi indivizi de sex opus care fac un cuplu, în virtutea nu atât a selecției erotice (Erosul se supune, ca în orice sistem totalitar, primatului morții), cât a celei politice, dispozitiv destinat luptei comune pentru împlinirea telosului de clasă. Este, pentru exemplificare, cuplul Cristina — Anton Filip din același roman al lui V. Em. Galan. Unul dintre nenumărate altele. În ce măsură însă **alianța ideologică** s-a transformat dintr-un deziderat într-o realitate istorică este ușor de ghicit. Nu s-a transformat. Se pare că Erosul nu a răspuns chemării Partidului. Ar fi fost totuși cu neputință...

8. Emanciparea virilă a femeii randamentului

În *Marxisme et feminisme*, Marcuse explică mecanismul psihologic care a stat la baza mișcării feministe de început. Societatea randamentului, creație patriarhală și susținătoare a valorilor falocrate, determină sexul slab să-și revendice emanciparea prin identificare cu idealurile virile. Trăsături precum sensibilitatea, tandrețea,

nonviolența, receptivitatea, care, în realitate, definesc în egală măsură structura psihică a ambelor sexe, ajung să fie reprimate și considerate ca fiind exclusiv feminine. Neputându-se impune din punct de vedere fizic într-o comunitate de natură militară la origine (care a și făcut posibilă dominația patriarhală), femeile sunt tratate drept inferioare și, împreună cu ele, întregul bagaj psihologic neagresiv și, în consecință, nefuncțional (într-un asemenea context) al umanității.

În realitate însă, aceste calități pe care abia feminismul contemporan încearcă să le revendice aparțin atât unui sex, cât și celuilalt: „La nivel psihologic primar, ele țineau de domeniul Erosului", spune Marcuse (p. 46). Este vorba de o a treia fază a mișcării feministe, care (după cum constată Kristeva în cea mai recentă carte a sa, *Noile maladii ale sufletului*) își pune atât problema identității, cât și pe cea a diferenței.

Dacă ne întoarcem la Marcuse, se impune constatarea conform căreia singur Erosul și nicidecum tehnologia (ca agresivitate îndreptată împotriva naturii) reprezintă potențialul capabil să declanșeze emanciparea femeii. O idee pe care regimurile comuniste nici nu aveau interesul și nici nu intenționau să o accepte vreodată.

Din punct de vedere practic, Erosul — traductibil, în contextul epocii, printr-o presupusă, dar niciodată realizată egalitate sexuală între femei și bărbați — a fost, în realitate, reprimat, așa-zisul feminism socialist însemnând, așa cum constată Julia Kristeva, o decepție: „Să spunem doar că în teorie și în practică, în țările Europei de Est, ideologia socialistă, bazată pe o concepție asupra ființei umane determinate de situația sa în *producție* și în raporturile de producție, nu ținea cont de locul acestei ființe umane în *reproducție* și în *ordinea simbolică*. Prin

urmare, caracterul specific al femeilor nu putea decât să-i apară ca neesențial, dacă nu inexistent, în spiritul totalizant, ba chiar totalitar al acestei ideologii. (…) Este adevărat că trei dintre marile exigențe ale feminismului fondator au fost îndeplinite în țările din Est, în ciuda rătăcirilor și a greșelilor: egalitatea economică, politică și profesională. A patra, egalitatea sexuală, care implică permisivitatea raporturilor sexuale, avortul și contracepția, rămâne marcată de tabuuri atât de către etica marxizantă, cât și din rațiuni de stat. Această a patra egalitate este, așadar, cea care reprezintă o problemă și apare ca fiind *esențială* pentru lupta tinerei generații. Dar, simultan, și ca o consecință a acestei realizări socialiste, care este în realitate o decepție, lupta nu se mai duce acum pentru căutarea egalității. Ea revendică diferența, specificitatea". (*Noile maladii ale sufletului*, pp. 221–222)

În aceeași ordine de idei, Gilles Lipovetsky remarcă, în *A treia femeie*, că, după incandescența anilor '60, militantele feministe occidentale realizau și ele absurditatea așa-zisei egalități sexuale dintre femei și bărbați: „Cum să explici faptul că emanciparea sexuală a femeilor pare să-i mulțumească pe bărbați, în timp ce ea suscită în rândul femeilor nemulțumiri și insatisfacții? Militantele își pun întrebarea și realizează capcana în care au căzut. Crezuseră într-o viață sexuală fără tabuuri sau angajamente profunde, rezultatul are toate calitățile, mai puțin satisfacția, într-atât de mic a fost câștigul dragostei. Ele s-au înșelat asupra revoluției: viața sexuală separată de cea emoțională le poate conveni bărbaților, dar nu corespunde nevoilor profunde ale femeilor" (p. 26).

Feminismul socialist — care promisese inițial libertatea sexuală a femeilor, pentru ca regimul comunist să o facă ulterior imposibilă atât din punct de vedere practic,

cât și ideologic — nu a reușit nici măcar performanța minimă de a le da acestora un lucru perfect inutil...

Femeia falică a realismului socialist aproape că nu mai există: stă pe undeva, prin subsoluri mucezite de biblioteci. Ea nu reprezintă o amenințare, ci un spectru transubstanțiat în cea mai neagră presimțire că doamna solidă, la vreo 50–60 de ani, care traversează acum strada ar putea fi un produs al socialismului real. Dar această spaimă se risipește la o privire atentă pentru a da locul alteia: femeia falică despre care vorbim nu este o femeie reală, ci una generică, al cărei ADN a fost grefat fiecărei supraviețuitoare a comunismului.

Capitolul VI

Megamaşina comunistă

„Maşina ne învaţă prin propriul exemplu despre înlănţuirea mulţimilor omeneşti, în acţiunile în care fiecare nu are decât un singur lucru de făcut: ea oferă modelul unei organizări de partide şi al tacticii militare în război. Dimpotrivă, ea ne învaţă despre suveranitatea individuală: din majoritate ea face un singur mecanism, iar din fiecare individ un instrument de folosit în vederea unui unic scop. Cel mai general efect al său este învăţarea utilităţii centralizării."
(Friedrich Nietzsche, *Călătorul şi umbra sa*, p. 100)

1. Dialectica limbajului

Există aproape întotdeauna o dublă semnificație a limbajului comunist care nu ține de „dublugânditul" poporului, ci de nevoia puterii de a traduce noțiunile abstracte, așa-zis științifice, într-un concret pervers. Ca orice sistem totalitar, universul comunist este un paradis sadomasochist. Corespondentul în realitate al fiecărui cuvânt-cheie din limba de lemn indică, în esența sa, opusul noțiunii pe care ar trebui să o desemneze. „Realismul" reprezintă conceptul literar cel mai înstrăinat de realitate, „libertatea" înseamnă, de fapt, absența ei, „societatea multilateral dezvoltată" face invariabil referire la țări subdezvoltate și lista ar putea continua indefinit, ca în romanul lui Orwell *1984*. Dar cel mai cinic dintre toate pare că este eșafodajul teoretic al doctrinei: așa-zisul „materialism dialectic" și „științific". El ține, în mod paradoxal, de un discurs care își desemnează atât obiectul,

cât și opusul său. Este și sincer și pervers în același timp. Sincer pentru că întreaga complexitate a universului omenesc este redusă la materie și faptul capătă o motivație „științifică", și pervers pentru că, atunci când vine vorba de nevoile bazale ale individului, acesta se vede aruncat într-o dialectică a penuriei, în zbaterea zilnică pentru supraviețuire. Există un cinism implicit al puterii care, stabilind drept principiu fundamental de funcționare a lumii materialismul, propune transcenderea lui prin ascetism, în același timp în care oamenii sunt informați că trăiesc în cea mai bună dintre lumi, într-un paradis al abundenței unde valoarea supremă reprezintă maximul de randament productiv. Care ar fi miza metafizică a acestei sărăcii reale într-un univers definit ca exclusiv material? Ține cu siguranță de dialectică, o dialectică de funcționare a mașinii comuniste, singura megamașină care nu a mers niciodată cu electricitate sau combustibil, ci cu cinism.

2. Despotismul Egiptului antic şi urmaşii de la 1917

Din punctul nostru de vedere, **comunismul este singurul sistem represiv organizat după principii mecanice în care mașina, obiect profesional al clasei dominante (proletariatul), devine fetiș. Este, de altfel, și singurul sistem social a cărui clasă dominantă reprezintă, în realitate, o categorie profesională.**

Pe de altă parte, nu poate fi considerat, nicidecum, primul organism social represiv cu funcționare mecanică pe care l-a cunoscut omenirea. Acesta pare să fi fost inventat cu cinci mii de ani în urmă, în Egipt.

În cartea sa *The Myth of the Machine*, Lewis Mumford (istoric american al tehnologiei și științei, 1895–1990) analizează principiile care au stat la baza alcătuirii și punerii în mișcare a imensului angrenaj social ce a menținut în stare de perfectă funcționare și cu randament maxim mitul *regalității divine*. Despotismul faraonic a reprezentat, de fapt, vârful unui uriaș aisberg totalitar, poate cel mai eficient și cu adevărat productiv din istorie. „Actul unic al regalității a fost acela de a asambla forța de muncă și de a disciplina organizația care a făcut posibilă performanța de a se munci la o scară niciodată atinsă până atunci. Ca rezultat al acestei invenții, uriașe sarcini inginerești au fost duse la îndeplinire acum cinci mii de ani, sarcini care se potrivesc cel mai bine actualelor performanțe în producția de masă, standardizarea și planificarea elaborată." (p. 188)

Această forță motrice a organismului represiv, forța de muncă umană, punea în mișcare o impresionantă mașină colectivă, *mașina invizibilă* alcătuită, la rândul ei, din trei subansamble: o mașină de muncă, una militară și una „birocratică, parte integrantă a structurii totalitare finale". (*Ibidem*, p. 201)

Birocrația nu reprezintă, așadar, metastaza organizatorică a societăților industriale avansate. Ea este o instituție antică. Dacă ar fi să-l credem pe Mumford, administrația egipteană funcționa cu concursul a nenumărați birocrați-șefi, simpli executanți (în virtutea unor comandamente ideologice de natură magico-religioasă) ai ordinelor regale. „De fapt, aceste prime mașini colective erau, în cele din urmă, la fel de susceptibile de a ceda, la fel de fragile și vulnerabile ca și concepțiile teologico-magice care au fost esențiale pentru performanța lor. […] Fără credință supusă și obediență față de voința regală

transmisă de către guvernatori, generali, birocrați, șefi, mașina nu ar fi fost niciodată funcțională. Când aceste atitudini nu au mai putut fi menținute, megamașina a intrat în colaps." (*The Myth of the Machine,* p. 190)

Legile detașării de familie și de grupul de apartenență au stat și atunci la baza atomizării maselor, ca și în sistemele totalitare de mai târziu. Componentele megamașinii, „deși făcute din oase, nervi și mușchi umani, erau reduse la elementele lor pur mecanice, standardizate rigid pentru a realiza sarcinile lor limitate. […] Dificultatea consta în a transforma o colecție întâmplătoare de ființe umane, detașate de familiile, comunitățile și ocupațiile lor obișnuite, fiecare cu o voință sau, cel puțin, cu o memorie a sa proprie, într-un grup mecanizat care putea fi manipulat la comandă". (*Ibidem*, p. 191) Era necesar ca piesele acestui angrenaj, muncitorii, să fie deposedate de propriul conținut personal, vidate „până la propriile lor reflexe, pentru a asigura o performanță mecanică perfectă. […] În deprinderea ordinii mecanice, ei s-ar fi simțit acasă astăzi la orice linie de asamblare", comentează Mumford. (*Ibidem*, p. 197) „La modul ideal, personalul megamașinii trebuia să fie alcătuit din celibatari detașați de responsabilități familiale, instituții comunitare, afecțiuni, sentimente umane obișnuite. Diviziunea muncii, când atinge punctul limitării la o singură sarcină pentru toată viața, reprezintă dezmembrarea omului." (*Ibidem*, p. 212) O anticipare exactă a administrării instictului vieții în sistemul comunist…

Necesitatea circulației fluidelor ideologice prin viscerele mașinii totalitare era la fel de stringentă atunci pe cât este și astăzi, cu diferența că logosului magico-religios antic îi corespund religiile profane și științifice din societățile industriale și postindustriale: „Două dispozitive

erau esențiale pentru a face să funcționeze mașina: o organizare a cunoașterii naturală și supranaturală pe care se putea pune bază și o structură elaborată de distribuire a ordinelor și ducere a lor la îndeplinire. Prima era încorporată în preoție, fără al cărei ajutor activ instituția monarhiei divine nu ar fi luat ființă; cea de-a doua în birocrație. […] Fără eforturile lor combinate, complexul puterii nu ar fi putut opera efectiv. Această condiție rămâne adevărată și astăzi, deși existența fabricilor automatizate și computerizate ascunde atât componente umane, cât și ideologia religioasă esențială chiar și în automatizarea curentă. […] Cunoașterea secretă este cheia oricărui sistem de control total. […] Azi, limbajul matematicii superioare plus computerismul au restaurat atât secretismul, cât și monopolul, având drept consecință reapariția controlului totalitar". (*Ibidem*, p. 199)

Și când ne gândim că propaganda comunistă nu agrea „teoria probabilităților" (sovieticii voiau certitudini, nu probabilități) și nici cibernetica — inventată de un savant burghez —, deoarece această știință nouă îl marginaliza pe om prin mașină! (Lucian Boia, *Mitologia științifică a comunismului*, p. 184) Ce e drept, megamașina comunistă nu a fost niciodată autoreflexivă… Ipocrită, da. Era deci firesc să urască cibernetica și mașinile sale superioare, mai ales când erau inventate de dușmanul de clasă. În schimb, avea mania sau mitomania științificității. „Regimurile comuniste au fost dictaturi de teoreticieni, dictatorul comunist considerându-se înainte de toate un om de știință. […] Ceea ce deosebește comunismul de alte experiențe totalitare, și mai ales de filosofiile fasciste ale acțiunii pure, este cu siguranță punctul său de sprijin științific, referințele și obsesiile sale livrești", spune Lucian Boia în *Mitologia științifică a comunismului*, p. 80.

Totuși, dacă extindem sensul de *mitologie științifică* la acela de cunoaștere secretă îmbrăcând haina noului *trend* științific al secolului al XIX-lea, atunci firesc ar fi să-i dăm dreptate lui Mumford. Fie că ține de ideologia științifică devenită religie în societățile industriale, fie că nu, ori doar într-o formă puțin elaborată (și Hitler avea „argumente" științifice pentru discriminarea rasială), această „cunoaștere secretă" de orice natură a însoțit întotdeauna „inițiații" sistemelor totalitare. Motivul pentru care știința este preferată astăzi religiei propriu-zise este de ordin circumstanțial. Conștienți de ascendentul ei asupra acesteia din urmă, ideologii totalitarismelor recente au înțeles că omului modern îi este imposibil să colaboreze cu un sistem represiv din credință oarbă. O credință demonstrabilă din punct de vedere rațional și confirmată de realitate prin măreție invenții tehnologice părea o soluție mult mai atractivă.

Pe de altă parte, ceea ce se regăsește intact și în cazul comunismului este apetența pentru magnitudinea proiectelor. Transformismul comunist, ca și cel faraonic, nu tolera mizele mici sau mediocre. Natura trebuia transformată din temelii nu atât din necesitate, cât pentru grandoarea spectacolului. Făcea parte din algoritmul de demonstrare a puterii. Din acest punct de vedere, similitudinea dintre cele două sisteme este impresionantă: „Forțele care erau puse în mișcare de către rege", spune Mumford, „cereau întreprinderi colective de o dimensiune corespunzătoare: mari operații de deplasare a pământului care deturnau râuri, săpau canale, construiau ziduri". (*The Myth of the Machine*, p. 201) Simpla coincidență este exclusă: „Aceste mașini umane erau prin natura lor mari și impersonale, dacă nu în mod deliberat dezumanizate; ele trebuia să opereze la scară mare sau

nu funcționau deloc. […] Astfel forma rigidă de control manifestată în mașina colectivă a fost până în zilele noastre legată de mari întreprinderi de masă și operații la scară largă". (*Ibidem*, p. 201)

Să citățm, pentru comparație, din I. Adabașev capitolul „Despre măr, Dumnezeu și măreția umană" (*Omul corectează planeta*): „Lumea nu-l satisface pe om — scrie V. I. Lenin —, și omul prin activitatea sa hotărăște s-o modifice" […] Deși în comparație cu timpul de existență al planetei noastre istoria societății umane este foarte mică, oamenii au reușit în această perioadă să facă foarte multe pe drumul «corectării» planetei, astfel încât putem spune oarecum că ei trăiesc acum în condiții create de mâinile lor, în condițiile unei naturi așa-zis «umanizate». (*Ibidem*, p. 7)

Ascunzându-se în spatele ideii de progres științific datorită căruia visul transformist al umanității devine nu doar posibil, ci și inerent, Adabașev explică: „Dezvoltarea științei și tehnicii moderne a ajuns pe asemenea culmi, încât oamenii sunt în stare de pe acum să realizeze oricare proiect de transformare a naturii… Acesta este un lucru indiscutabil". (*Ibidem*, p. 29) De fapt, nu poporul este responsabil de planul de transformare a naturii, ci puterea, pentru a-și demonstra omnipotența și infailibilitatea în fața acestuia, pentru spectacolul grandios al desfășurării sale de forțe, chiar și atunci când frizează absurdul. În subcapitolul *Gheața — material de construcție*, autorul ne explică felul în care se vor construi baraje, ecluze, canale, diguri și alte proiecte ultragigantice ale viitorului, toate din gheață. Asistăm, de asemenea, la contopiri de insule și retrageri de mări… Ceea ce intrigă este faptul că această imaginație scăpată de sub control ni se recomandă sub forma argumentației științifice.

În *Sudul va veni în nord*, regăsim vechea obsesie a barajelor (în proiectul lui P. M. Borisov) care propune topirea calotei de gheață a pământului de la Polul Nord cu ajutorul unui baraj prin care să se pompeze apă din Marea Ciukotsk în Oceanul Pacific.

Dar poate că cel mai interesant este subcapitolul „Energia atomică și dirijarea climei", în care autorul ne dezvăluie adevărata dimensiune a transformărilor viitoare: „În primul rând trebuie să subliniem faptul că în cursul dezvoltării continue a științei și tehnicii, în veacul folosirii energiei proceselor termonucleare dirijate ale cărei rezerve sunt practic inepuizabile — *omul va putea măcar în mod limitat să schimbe relieful continentelor, contururile țărmurilor, să creeze în proporții mult mai mari mări artificiale, să transforme suprafața globului nostru*". (*Ibidem*, p. 180)

Aceeași necesitate transformistă era „justificată" de monarhia divină a Egiptului Antic, nu prin „știință" sau „tehnică", ci prin autoritatea religioasă. În calitatea sa de reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ, deciziile faraonului de a muta munții din loc sau de a săpa canale și a ridica piramide erau literă de lege, ele nu puteau fi discutate. Chiar dacă acest lucru s-ar fi întâmplat, mașina militară reprezenta, la rigoare, cel de-al doilea punct de sprijin al autorității sale. „Această coaliție esențială", spune Lewis Mumford, „între puterea militară regală și autoritatea supranaturală adesea dubioasă a anticipat o alianță similară a oamenilor de știință și teoreticienilor jocurilor matematice cu înalții agenți guvernamentali de astăzi și a suferit corupții, erori și halucinații similare." (*The Myth of the Machine*, p. 176)

Practic, din punctul nostru de vedere, apelul la „religii profane" al puterilor actuale reprezintă o încercare de

a activa în memoria colectivă perioada de început a civilizației când autoritatea regalității era întemeiată pe dreptul divin. În acest fel se obține o supunere spontană și legitimă din partea mulțimii.

Tiparele magice, mistice și religioase, recognoscibile atât în paradigma sistemului faraonic, care ar putea fi numit, prin reciprocitate, *totalitarism de drept divin*, cât și în cea comunistă (și nu numai), au urmărit acest efect.

3. Realismul socialist, o literatură „profetică"

Această voință de a transforma totul: istoria, individul, omenirea, natura, ca semn al puterii absolute similare celei dumnezeiești, face parte din recuzita efectelor speciale ale lungmetrajului totalitar. După cum dictatorii totalitari își anunță intențiile sub forma unor profeții (Arendt, Wierzbicki) pe care urmăresc să le reproducă în realitate cu orice preț — chiar cu cel al vieților omenești în general —, care pot și trebuie transformate pentru a încăpea în acest „pat al lui Procust", consider că, în mod identic, **literatura realismului socialist este o literatură „profetică".** Prin ea ni se propune o realitate fictivă (prezentă sau viitoare) la ale cărei linii directoare trebuie adaptată realitatea.

Ca și impresionantele canale, diguri, baraje sau alte construcții mamut (a se vedea Casa Poporului), **realismul socialist reprezintă expresia dogmei infailibilității suverane a puterii, mai precis a Partidului și a Conducătorului său Suprem.** Îi vine în întâmpinare nevoia maselor de a evada în ficțiune, generată de sentimentul dezrădăcinării. Tehnica dezrădăcinării era practicată identic și la egipteni, grupuri de oameni fiind dislocate din

regiunile agricole pentru a duce la îndeplinire măreţele proiecte urbane în zone care permiteau concentrări mai mari de populaţie, aşa cum în România satele fuseseră vidate de ţărani pentru ca aceştia să poată fi aşezaţi la temelia industriei socialiste. Ariile agricole egiptene cu cele mai multe posibilităţi de dezvoltare sufereau şi ele, în acest fel, o urbanizare rapidă şi oarecum forţată: „Deoarece forţa motrice a acestei maşini cerea un mare ansamblu de persoane umane în mişcare, putea înflori numai în câteva regiuni agricole prospere care favorizau civilizaţia urbană, cu facilităţile ei pentru concentrarea şi coerciţia unei populaţii largi“. (*Ibidem,* p. 234)

Tocmai pentru că „le face să nu mai poată accepta aspectele accidentale şi de neînţeles ale realităţii“, după cum explică Hannah Arendt în *Originile totalitarismului* (p. 26), sentimentul dezrădăcinării produce în mase nevoia de securitate şi le pregăteşte naufragiul în sisteme ideologice coerente. O coerenţă asemănătoare **ordinii necesare funcţionării maşinii**: „Pentru a compensa exploziile de ostilitate, megamaşina a introdus o ordine internă mai severă, deoarece ordinea reduce nevoia de a alege şi astfel micşorează anxietatea“. (*The Myth of the Machine*, pp. 221–222)

Comunicarea scrisă şi verbală era la fel de importantă în Egiptul antic, după cum propaganda şi implicit „literatura“ erau tratate cu o deosebită atenţie în regimurile comuniste: „Scribii şi mesagerii rapizi erau una dintre mărcile de identificare ale noii megamaşini şi dacă scribii formau profesia favorită era pentru că această maşină nu putea fi folosită efectiv fără serviciile lor constante, pentru a coda şi decoda mesajele regale. […] În fapt, probabil că ei jucau un rol nu prea diferit de cel al comisarilor politici introduşi în armata Rusiei sovietice. Ei

făceau posibil raportul constant către Comitetele centrale, esențial pentru o organizație centralizată". (*Ibidem*, p. 192) Privit în acest context, realismul socialist nu a fost o invenție comunistă, ci adaptarea ușor elaborată la epocă a unui exercițiu de putere antic.

4. Regele şi maşina

Atunci când ești rege ai dreptul să mori mai târziu sau să te mumifici. Este un lucru pe care l-au gândit și conducătorii comuniști, deși nu erau regi, iar această obsesie a lor pentru nemurire (inclusiv conservarea și, în consecință, zeificarea simbolică a lui Lenin) a suportat diverse interpretări raționale. Personal, cred că ea are mai mult de-a face cu sindromul megamașinii și extazul puterii nelimitate a monarhiei divine, pe care suveranii marxism-leninismului le-au reprodus la nivel inconștient peste milenii. În privința apetitului pentru neantizarea condiției umane și translatarea ei într-un univers al tuturor posibilităților, similitudinea este izbitoare: „Dorința de viață fără limite făcea parte din tendința generală de ridicare a limitelor pe care a adus-o prima mare acumulare de putere cu ajutorul megamașinii", spune Mumford referindu-se la impulsurile faraonice. (*The Myth of the Machine*, p. 201) O altă obsesie comună atât regalității egiptene, cât și comunismului este cea pentru industria prelucrării metalelor, indiciu important privind universalitatea valorilor totalitare și perpetuarea lor de la o epocă la alta.

Pe de altă parte, metalurgia în sine era și continuă să fie și astăzi un element indispensabil arsenalului militar, esențial, la rândul său, în organizarea sistemelor represive:

„Dacă micile comunități agrare favorizau tehnicile democratice, utilizarea crescândă a metalelor — întâi cuprul, apoi bronzul și în cele din urmă fierul — care corespundeau cu apariția și răspândirea monarhiei a ajutat la alimentarea formei autoritare și a adus-o și în alte industrii, de la o eră la alta. Persistența operațiunilor militare în sine a incitat îmbunătățiri în artele metalurgice; și minele și topitoriile erau locurile în care procesele industriale lăsau să se vadă atât coercițiile aspre, cât și sforțările eroice care fuseseră până atunci caracteristicile speciale ale regimului militar". (*Ibidem*, p. 237)

Autorul remarcă, în consonanță cu toți analiștii regimurilor represive de mai târziu, semnificația muncii ca trudă sau efort silit, motiv invocat deseori în încercarea de a explica preferința comunismului pentru industria grea, în special pentru cea de prelucrare a oțelului. Este o indicație în plus că soluția marxistă privind eradicarea muncii alienate a fost escamotată și transformată cu bună știință de practicienii comuniști în contrariul său. De altfel, la ora când statele est-europene continuau să se adâncească în topirea metalelor, restul lumii civilizate făcuse trecerea către era informaticii. „În sistemele autoritare", recunoaște Mumford, „munca este un blestem. Ideea abolirii muncii prin transferul ei către o mașină a putut fi doar visul unui sclav pentru că a ignorat faptul că munca ce nu se limitează la mușchi, ci încorporează toate funcțiile minții nu e un blestem, ci o binecuvântare." (*Ibidem*, p. 242)

Sclavii-componente ai megamașinii faraonice visând cu anticipație la paradisul mașinilor analogic înrobitoare de peste cinci milenii reprezintă o imagine tulburătoare. Cu o singură metaforă, autorul spulberă acest mit al mașinii: produsul unei piese angrenate într-un sistem

alienat nu poate fi decât tot un sistem alienant. Ordinea represivă se autoperpetuează. Faptul că la cinci mii de ani distanță expresia culminantă a progresului tehnic (mașina) reproduce la scară redusă, dar în termeni aproape identici un instrument represiv colectiv (megamașina) care continuă să multiplice reprimarea dovedește alterarea organică a principiului realității într-un principiu al randamentului, din care indivizii se zbat zadarnic să evadeze.

The Myth of the Machine pare să confirme indirect controversata teorie marcuseană a desublimării represive.

Pornind de la studiul lui Lewis Mumford, am putea trage concluzia că tehnologia reprezintă corespondentul industrial al mașinii umane (megamașina) puse în mișcare de voința monarhului de drept divin, ca semn și instrument al puterii sale. „Doar regele avea puterea de a transforma oamenii în obiecte mecanice și de a îi asambla într-o mașină." (*Ibidem*, p. 198) „Sub această mistică a puterii absolute, funcții care vor fi preluate mai târziu de către mașină au fost la început concepute și executate doar prin oficiile unice ale regalității." (*Ibidem*, p. 182) Practic, renunțarea la sclavi (survenită în urma reorientării etice și a credințelor religioase) a „dus la inventarea de mașini și sisteme de putere neumane alternative". (*Ibidem*, p. 262)

De aici și până la aserțiunea lui Herbert Marcuse conform căreia noțiunea de rațiune tehnică ar fi ea însăși ideologie și că tehnica reprezintă deja dominația asupra naturii și omului, în replică la concepția weberiană care afirma că tehnica *este utilizată în scopul dominației*, nu mai este decât un pas. Pe de altă parte, în *La technique et la science comme „idéologie"*, Habermas pornește și el tot de la critica marcuseană a ideii de *raționalitate*. Faptul că

analiza lui Mumford conduce, pe alte căi, la rezultate asemănătoare nu face decât să atragă atenția asupra potențialului de adevăr privind existența, de-a lungul istoriei, a unui raport strâns între sistemele de putere și tehnică, respectiv mașină.

De altfel, Marx însuși a intuit acest raport, cu diferența că el l-a tratat ca pe o consecință regretabilă, dar reparabilă a proprietății private: „Odată surmontată alienarea tehnicistă, tehnica se va putea dezvolta integral și într-un mod nealienant dacă lasă totul în controlul întregii comunități umane. Societatea capitalistă a pus bazele dezvoltării tehnologice integrale, care o va suprima", credea el. (Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*, p. 83) În mod paradoxal, deși și-a construit doctrina pe intenția dezalienării clasei muncitoare, în realitate nu a făcut altceva decât să creeze un instrument cu ajutorul căruia puterea totalitară comunistă a dus această alienare până la ultimele sale consecințe: „Mașina zdrobește omul nu atât prin ea însăși, cât prin raporturile pe care muncitorii le întrețin cu ea. Aceste raporturi inumane care leagă omul de mașină fac esența umană mecanică. Azi, mașina se adaptează la slăbiciunea umană pentru a face din omul slab o mașină". (*Ibidem*, p. 79)

Ar fi interesant de știut cum își imagina el că acești oameni-mașină vor face o revoluție… Cum altfel decât punându-li-se în spate inițiativa și desfășurarea unor forțe orchestrate de alții?

În cartea sa intitulată *La technique*, Jacques Ellul face o paralelă între sugestibilitatea mulțimilor și cea a maselor de muncitori: „Ceea ce e adevărat în privința acestei receptivități colective în mulțime, este la fel de adevărat pentru toate celelalte grupuri umane implicate în jocul

tehnic și în special pentru masele de muncitori“ (p. 371). O confirmare în plus…

Până la urmă, comunismul însuși, prin consecințele sale, pare creația unei minți disociate fantazând la unitatea universală. Ceea ce nu poate realiza în sine este proiectat în afară.

Revenind la *The Myth of the Machine*, un alt aspect incitant pe care Lewis Mumford îl scoate la iveală este acela că reproducerea tiparelor de putere specifice megamașinii în conduita totalitară modernă acoperă toate manifestările pulsiunii de distrugere: „Pe scurt, niciuna dintre fanteziile distructive care au pus stăpânire pe conducătorii epocii noastre, de la Kemal Ataturk până la Stalin, de la șefii Kremlinului la șefii Pentagonului, nu era străină de sufletele învestite de divinitate să fondeze prima civilizație a mașinii. Cu fiecare creștere a puterii efective, impulsuri criminale și extravagant-sadice erupeau din inconștient“. (*The Myth of the Machine*, p. 204)

Megamașina comunistă nu a fost o creație originală, ci o repetiție, în aceeași măsură în care pulsiunea din care s-a născut reprezintă un fenomen compulsiv.

Capitolul VII

Tehnologie şi industrializare în realismul socialist

1. Interferenţe

Anii ’40–’50 ai secolului trecut aduceau romanului englez o tematică inedită, profund îndatorată revoluției industriale. Munca în fabrică, raportul dintre cele două clase nou apărute deveneau pentru prima oară obiectul atenției unor scriitori aparținând ei înșiși eșalonului superior al societății. O societate care lua act de propria evoluție în mod reflexiv.

La distanță de un secol, aceeași tematică, dar într-o abordare diametral opusă, își găsea locul în literatura țărilor comuniste. Ca instrument de propagandă în slujba puterii, creația literară nu avea decât o singură funcție: educarea omului nou. Și aceasta nu era reflexivă. Mai mult sau mai puțin fidel esteticii marxiste, realismul socialist pare să fie revanșa luată peste timp de fiul unui prosper industriaș german venit în Anglia anului 1842 să cerceteze starea manufacturilor textile. Nemulțumit, ca și Marx, de condițiile de muncă și viață ale proletariatului, Engels se găsea el însuși într-o ușoară confuzie de clasă. E greu să ne decidem astăzi dacă să-i interpretăm revolta drept o expresie a „clasei în ascensiune“ sau ca pe un moft „decadent“, asemănător celui reproșat scriitorilor victorieni.

Fabrică, muncă, proletariat și chiar acte de sabotaj împotriva „clasei exploatatoare" sunt elemente ce leagă proza realist-socialistă de romanul industrial. Oricât de scandalos ar părea, această legătură există ca recurență tematică. Altfel, literatura în discuție suferă de autismul la care singură s-a condamnat, rupând cu trecutul, dar și cu realitatea.

2. Tehnologie de secol XIX

Paradoxal, dacă am considera revoluția industrială în cele patru faze ale sale, așa cum ne apar astăzi, ar deveni evident că o comparație între profilul, gradul de dezvoltare tehnologică ale secolului al XIX-lea și cele corespunzătoare țărilor comuniste — o sută de ani mai târziu — scoate la iveală asemănări neașteptate.

Deși oficial practicau cultul progresului tehnologic, regimurile Europei de Est își axaseră economia pe industria grea, cea mai rudimentară și, în același timp, conservatoare dintre toate. Imense combinate siderurgice dădeau țărilor și literaturilor blocului sovietic atâta oțel, și cu atâta pasiune, încât l-am putea numi „metalul nobil al socialismului".

După clasificarea acceptată de politologul britanic de origine română Ghiță Ionescu în cartea sa *Investigarea comparativă a politicilor comuniste*, extracția cărbunelui, prelucrarea oțelului și construirea de căi ferate corespund primului stadiu al revoluției industriale, urmat de etapa a doua, a petrolului și electricității, care deschidea era microelectronicii. Este limpede că URSS și țările-satelit ancoraseră între o primă fază târzie și începutul nefinalizat al celei de-a doua.

De altfel, pe lângă celebra frază a lui Lenin conform căreia socialismul era dictatura proletariatului plus electrificarea, el a însemnat, în literatura epocii: furnale, turnătorii, injectoare, strunguri, abataje, cuptoare, emulsii, debavurări, cazane, bolțuri, laminoare, chiulase, agregate, fontă, bormașini, electrocare, cuzinești, freze etc. și rar, doar pentru poeți, câte un *sincrociclofazotron*.

De ce această obstinație de a investi în giganți tehnologici perisabili? Un răspuns îl găsim în capitolul *L'homme nouveau* din cartea lui Lucian Boia *La mythologie scientifique du communisme*, capitol tradus și publicat în nr. 1 din 1996 al revistei *Polis*: „Am constatat că noua societate presupunea o dezvoltare științifică, tehnologică și culturală fără precedent în istoria umanității.

Ne-am fi așteptat la o mutație analogă și în ceea ce privește activitatea productivă: munca de înaltă calificare din ce în ce mai puțin «fizică» și din ce în ce mai mult «intelectuală»“ (p. 7). „Și totuși existau două obstacole. Unul vulgar, pur material: țările angajate pe calea comunismului s-au dovedit mai capabile să reînnoiască omul decât tehnologiile. Cu câteva excepții, punctul lor de plecare (și chiar sfârșitul) a fost foarte modest (dacă nu primitiv de-a dreptul). Trebuia să se adapteze la o anume situație: formarea omului nou în ambianța tehnologică mai degrabă a secolului al XlX-lea, decât a secolului XXI“, spune Lucian Boia. „Dar era mai ales un obstacol de ordin mental“, încheie el, „o prejudecată înrădăcinată care privilegia munca brută în fața celei intelectuale. De aici și mitul inginerului, singura concesie făcută profesiei intelectuale, pentru că se afla în strânsă legătură cu activitatea fizică.“

Tina Karamâș, unul dintre personajele Galinei Nicolaeva din *Bătălie în marș*, exemplifică foarte bine mentalitatea

pe care regimul comunist urmărea să o insufle tinerilor: „De asemenea, îi plăceau ipotezele și teoriile științifice, care îmbinau preciziunea scrupuloasă cu fantezia nelimitată. Dar lucrul cel mai ademenitor îl constituia pentru ea întruchiparea acestor formule, linii, teorii în producția vie, zgomotoasă" (p. 187). „Nu-mi trebuie niciun fel de institute de cercetări științifice, niciun fel de laboratoare în afara uzinelor. Doar uzina! Asta-i tot ce vreau. Doar o secție de uzină!" (*Ibidem*, p. 187), le spune ea colegilor de facultate.

Pe de altă parte, necesitatea efortului fizic și a efortului în general ca preț al oricărei realizări, indiferent cât de neînsemnată, a fost una dintre ideile dragi gândirii comuniste. Căutarea satisfacției în performanțe de acest fel funcționa ca o compensare a lipsei adevăratelor satisfacții. Era necesar ca oamenii să fie obișnuiți cu ideea că totul se obține cu greutate, încât spre sfârșitul regimului comunist viața devenise de nesuportat.

Este, probabil, unul dintre motivele pentru care arhetipul prometeic — expresie a principiului randamentului, după Herbert Marcuse — a fost ridicat la mare cinste mai mult decât în oricare alt tip de societate.

Literatura și presa erau populate de stahanoviști, eroi ai muncii, oameni care se autodepășeau în fel și chip, dar care, paradoxal, la sfârșitul algoritmului, părea că aparțin mai degrabă unui mit sisific decât prometeic.

3. Entuziasmul tehnic

Apologia muncii și exaltarea discursului tehnic sunt amprente inconfundabile ale realismului socialist. Văzut așa, el se bucură de originalitate, cel puțin în spațiul

literaturilor naționale. Și totuși acest aspect a rămas oarecum obscur cercetării.

În raport cu ideologia marxist-leninistă, insistența asupra rolului muncii în viața societății este explicabilă, însă ea nu lămurește în totalitate permanenta, obsesiva referire la tehnologie.

Inserția în discursul literar a unui limbaj tehnic specializat care, de cele mai multe ori, este străin majorității cititorilor (în ciuda faptului că, la nivel teoretic cel puțin, toți sunt proletari), străduania de a-i familiariza în mod forțat cu acest univers, poate avea mai multe semnificații.

Ar fi, în primul rând, cea politică: realismul socialist este în sine un „realism" specializat, redus exclusiv la existența unei singure clase sociale și anume cea legată prin chiar condiția ei de industrie. În concepția Partidului, fiecare muncitor trebuie să fie un savant și fiecare savant un muncitor în același timp, lucru datorat marii prețuiri de care se bucură știința în doctrina materialismului științific. Din acest punct de vedere, limbajul tehnic este un limbaj inițiatic, încărcat de o aură magică și mistică în același timp, dar și insolită și flatantă la care, în cele din urmă, fiecare trebuie să aibă acces. Faptul de a corespunde unei realități sociale îi dă legitimitate și maschează tactica: cititorul majoritar, țăranul chemat la oraș de sirenele fabricilor, va fi interesat de noutatea mediului și flatat de competența tehnică impresionantă cu care îl învestește lectura.

De altfel, magicul este o marcă a limbajului comunist oficial și a noii teorii marxiste din soviete, în toate aplicațiile sale. „Însuși limbajul oficial își asumă un caracter magic" (p. 88), spune Herbert Marcuse în studiul critic la adresa marxismului din URSS publicat la New York în 1958 și intitulat chiar *Soviet Marxism*: „Cu toate acestea,

reactivarea contemporană a trăsăturilor magice este departe de a fi primitivă. Elementele iraționale ale magicului intră în sistemul planificat științific și în administrație — ele devin parte a managementului științific al societății. Mai mult, trăsăturile magice ale teoriei sovietice sunt transformate într-un instrument de salvare a adevărului. În timp ce formulele rituale despărțite de contexul lor cognitiv original servesc astfel la furnizarea directivelor nediscutabile în ceea ce privește conduita nediscutabilă a maselor, ele rețin, într-o formă ipostaziată, substanța lor istorică. Rigiditatea cu care ele sunt celebrate trebuie să păstreze puritatea acestei substanțe în fața unei realități aparent contradictorii și să întărească verificarea în fața unor fapte aparent contradictorii care transformă adevărul prestabilit într-un paradox. El sfidează rațiunea; pare absurd. Dar absurditatea marxismului sovietic are un temei obiectiv: el reflectă absurditatea unei situații istorice în care realizarea promisiunilor marxiste a apărut — doar pentru a fi amânată din nou — și în care noile forțe productive sunt din nou folosite ca instrumente pentru reprimarea productivă. Limbajul ritual păstrează conținutul original al teoriei marxiste ca adevăr care trebuie crezut și legiferat împotriva tuturor evidențelor contrare: oamenii trebuie să acționeze și să simtă și să gândească ca și când starea lor ar fi realitatea acelei rațiuni, libertăți și dreptăți pe care o proclamă ideologia și ritualul trebuie să asigure acest comportament". (*Soviet Marxism*, tr. n., p. 89)

Pe de altă parte, punctul nostru de vedere este că utilizarea ritualizată a unui limbaj tehnologic cu încărcătură magică oferă avantajul ocult al apelării memoriei colective din vremea de început a tehnicii (inițial asimilată în registru magic) și a primei civilizații a mașinii:

megamașina organizată și pusă în mișcare de autoritatea unei regalități de ordin divin, ceea ce facilitează angrenarea mecanismelor condiționate de supunere colectivă.

Dar și mai interesant este faptul că, așa cum observă Lewis Mumford în *The Myth of the Machine*, limbajul științific, în general, se apropie de formulele ritualice ezoterice: „Majoritatea formulelor magice derivate din ritual reprezintă o serie de silabe fără sens repetate *ad nauseam*. Ele constituie temelia tuturor limbajelor, rămasă nealterată în magie ca secret al inițiaților, cu mult timp după ce începuse utilizarea din ce în ce mai publică a vorbirii inteligibile. Aceste expresii ne duc înapoi la începutul limbajului. […] În efortul său de a atinge exactitatea, limbajul științific nu se apropie foarte mult de formula rituală secretă, păzită cu gelozie de neinițiați? Această componentă magică nu a fost niciodată expulzată din limbaj; și ca și ritualul însuși se poate să fi fost multă vreme un factor de întârziere în dezvoltarea limbajului“ (p. 92).

Jacques Ellul (istoric și sociolog francez, critic al societății tehniciste, 1912–1994) avansează, în cartea sa *La technique*, teoria conform căreia tehnica ar oferi sistemelor de putere avantajul de a satisface în același timp două nevoi contradictorii în individ: nevoia de magic și cea de mistic: „Trebuie subliniat că, în acest moment, într-o societate tehnicistă, tendința magică și tendința mistică sunt în mod egal satisfăcute și se găsesc unite, deși de obicei ele reprezintă mai degrabă două tendințe contradictorii în om. Tehnica satisface pe deplin voința magică de posesie, dominație, utilizare. Nu e necesar să căutăm să folosim forțele spirituale, deoarece folosirea mașinii dă rezultate mult mai bune. Dar tehnica favorizează și dezvoltă fenomenele mistice — de exemplu

proiecția individului într-o ideologie, alienarea sa indispensabilă în raport cu un lider sau cu o abstracțiune, în ambele cazuri recunoașterea unei carisme excepționale este cea care incită la această proiecție. Or, această carismă integrată în societatea tehnicistă prinde o amploare, o intensitate, o densitate pe care nu le-a mai avut-o niciodată înainte. În același timp, de altfel, ea primește un caracter mecanic: fenomenul extatic, organizat, centralizat, difuzat prin tehnică, nu se poate acorda decât cu o carismă mecanizată susceptibilă de această relație. Această dotare carismatică a fost întotdeauna cea a eroilor, dar astăzi, cei dotați cu această carismă sunt eroii muncii" (p. 384). În acest sens, Ellul îl citează pe Roger Caillois care observă și el: „Cu cât aparatul este mai rigid, mai sever, cu atât el face posibil un extaz crescând". (*Ibidem*, p. 384)

Pe de altă parte, în afara evadării în ficțiunea ideologică sau extatică de orice natură, „nu există debușeu mai mare pentru om în fața tehnicii decât nebunia, inaccesibilă muncii". (*La technique*, p. 366)

Adevărul istoric indică existența unei aglomerații suspecte în sanatoriile psihiatrice din fostul lagăr comunist (populate nu rareori cu opozanți politici redirecționați spre o evadare prescrisă pe perioade mai lungi), în timp ce literatura oficială era complet sterilizată de orice ar fi putut sugera diminuarea sau rătăcirea fabuloaselor facultăți mintale ale „omului nou".

Absența temei nebuniei din evidențele realismului socialist denunță caracterul tehnic și represiv al acestui tip de literatură.

De altfel, în cartea sa dedicată genezei realismului socialist, Michel Aucouturier comentează: „Observăm că tentația totalitară este înscrisă în însăși ideea de artă

revoluționară, sprijinită pe teoria marxistă a dictaturii proletariatului" (*Realismul socialist*, p. 15), ca remarcă la declarația unui tânăr istoric al artei din epocă, Nicolai Punin, care afirma într-un articol intitulat *Futurismul, artă de Stat*: „Dacă ni s-ar permite să folosim forța statului pentru a aplica ideile noastre, nu am spune nu". (*Ibidem*, p. 15)

Dacă nebunia era interzisă, extazul emanat până la saturație de literatura realist-socialistă la nivelul semnificanților desemnând mașina și raportul acesteia cu omul, ca particularitate aparent rizibilă sau cel mult inexplicabilă, poate fi asociat deloc întâmplător cu remarcabila aserțiune a lui Ellul conform căreia în țările înapoiate, unde a avut sau are loc o accelerare tehnică forțată, se constată apariția unui fenomen mistic extatic fără precedent. Știm că România s-a numărat și ea printre țările cu progres tehnologic impus: „În societățile care vor să utilizeze tehnica la maximum se naște astăzi extazul. Problema nu este aceea a nivelului tehnic, ci aceea a accelerării tehnice. Oricare ar fi nivelul, peste tot unde accelerarea tehnică se va face simțită va apărea fenomenul mistic, sub formă involuntară sau organizată. Decizia de a adopta tehnicile moderne într-o societate înapoiată, ca și adaptarea imediată a fiecărui progres nou la acea societate sunt cauzele fenomenelor mistice cu care nazismul a dat un bun exemplu, iar comunismul continuă să-l furnizeze". (*La technique*, p. 383) Să credem că artizanii comunismului ar fi fost conștienți de hipnoza mistică administrată maselor odată cu tehnologizarea forțată ar însemna să vedem conspirații acolo unde nu sunt. Involuntar însă, efectul a existat.

Totuși, să fie acestea singurele semnificații ale supralicitării discursului tehnic în realismul socialist?

Pentru a da un răspuns, raportarea la romanul industrial poate fi utilă. În mod curios, scriitorul victorian operează și el cu o ideologie a muncii, însă din perspectiva ascetismului puritan.

Patronul englez de secol XlX se ridică prin forțe proprii din rândurile clasei paupere și rămâne fidel, indiferent de urcușurile și coborâșurile vieții, unui comportament de severă abstinență, chiar în luxul cel mai liniștitor. El are o concepție proprie asupra lucrurilor, câștigată prin experiență și efort. Muncește de dimineață până seara, își construiește casa în curtea fabricii și uneori biroul din proximitatea mașinilor devine adevărata sa locuință (confundarea căminului cu uzina ar fi putut părea un atribut al realismului socialist…). Întreaga familie împărtășește această intimitate cu locul de muncă al industriașului și cu tehnologia (chiar și femeile).

Doamna Thornton, mama patronului unei fabrici textile dintr-un orășel industrial nordic, care s-a obișnuit ca zgomotul mașinilor să-i pătrundă în casă, o invită pe domnișoara Hale, proaspăt venită din paradisul patriarhal al Sudului: „Dacă domnișoara Hale se răzgândește și binevoiește să se arate interesată de fabricile din Milton, pot spune doar că aș fi încântată să-i asigur intrarea în vopsitorii sau în atelierele de dărăcit, sau la operațiile mai simple de tors, care se desfășoară în fabrica fiului meu. Fiecare îmbunătățire a utilajului trebuie, cred, văzută acolo, în desăvârșirea ei". (*Nord și Sud*, de Elizabeth Gaskell, p. 114) Inițial reticentă față de noul mediu, domnișoara Hale ajunge, după un timp, să îi dea următorul răspuns mamei, care îi reproșa folosirea unui jargon de fabrică: „Dacă trăiesc într-un oraș industrial, trebuie să folosesc expresii de fabrică, ori de câte ori vreau. Să știi, mamă, că te-aș ului dacă ți-aș spune toate cuvintele

de aici pe care nu le-ai auzit în viața dumitale. Nu cred că știi ce e un «knobstick»“ (ciocan — n.n.) (p. 274).

În casa domnului Moore, patronul de fabrică din *Shirley*, de Charlotte Brontë, o femeie o întreabă pe alta: „Sarah, au sosit furgoanele?“ (p. 20). Domnul Moore însuși recunoaște: „Deseori îmi petrec serile și iau cina aici, de unul singur, și dorm împreună cu Joe Scott în fabrică“. (*Ibidem*, p. 25) Faptul că multe din romanele industriale sunt scrise de femei este semnificativ, dacă ar fi să luăm în serios aserțiunea unui personaj din *Nice Work* (romanul lui David Lodge) care susține — justificat, din punct de vedere psihanalitic — că, în economia acestei literaturi, atracția falică exercitată de tehnologie asupra inconștientului feminin este evidentă. O teorie confirmată și de realismul socialist. Iată descrierea unei mașini prin ochii Aniei, din romanul autoarei sovietice V. Ketlinskaia *Zilele vieții noastre*, care pare reconstituirea din memorie a unui trup masculin, ușor erotizantă: „Acum mașina nu era aici. Pe banc era numai partea ei inferioară și Ania căută să-și imagineze tot restul mașinii, cu țevile ei întortocheate și cu carcasa complicată. Imaginația ei reconstitui o turbină de o putere excepțională, admirabil proporționată din punctul de vedere al utilității formelor ei“ (p. 38). Evenimentul tehnologic, prin importanța afectată cu care este învestit în viața femeii, pare asimilabil unui eveniment fondator de natură erotică: „Era sigură că Elțov o să se bucure pentru ea, dar cum ar putea el să înțeleagă ce a însemnat pentru ea ziua aceea de neuitat când cilindrul fusese coborât în sfârșit deasupra platoului strungului carusel al lui Erohin?“. (*Zilele vieții noastre*, p. 478)

Pe de altă parte, recurența detaliilor tehnice în discursul unui patron de fabrică de secol XIX sugerează un

atașament firesc față de mijloacele de producție care îi asigură bunăstarea personală: „Adevărul e că domnul Moore își iubea mașinile; riscase ultimul său capital ca să cumpere ramele și cuțitele pe care le așteptase în noaptea asta…". (*Shirley*, p. 35) Același atașament, dar lipsit de justificarea proprietății private, se regăsește în literatura realist-socialistă: „Asta-i turbina noastră, vedeți, a noastră, a noastră! — strigase ea tovarășilor de drum, petrecând cu privirea lăzile roșii care-și continuau drumul spre răsărit". (*Zilele vieții noastre*, p. 33) Un alt exemplu de transfer afectiv asupra uzinei — topos tehnologic resimțit ca un al doilea cămin, în buna tradiție a romanului industrial englez — ne este furnizat tot de V. Ketlinskaia: „De câte ori nu-și amintise de uzină și de fiecare dată o văzuse până în cele mai mici amănunte: secția de montaj unde își începuse viața de muncă, oamenii pe care îi îndrăgise, cu care lucrase și alături de care apărase uzina în timpul alarmelor aeriene și al bombardamentelor; cantina secției, cu pereții ei albaștri, unde se țineau de obicei adunările…" (p. 33).

Totuși, dimensiunea emoțională a raportului dintre om și mașină este vizibilă la domnul Thornton, din *Nord și Sud* (E. Gaskell), care trădează o ușoară exaltare când îi explică domnului Hale „ce putere uriașă avea, și totuși cât de gingaș se manevra ciocanul pneumatic, care îi amintea domnului Hale de poveștile minunate despre duhurile supuse din *O mie și una de nopți*..." (p. 93). Această poetizare a unor obiecte industriale are valoare de precedent atunci când mutăm observația în câmpul romanelor realist-socialiste. Ea sugerează că undeva, dincolo de miza propagandistică, există un alt nivel al semnificației, conștient sau nu, care ar putea explica fetișul tehnologic.

Și mai incitant este faptul că o analogie între romanul victorian și cel realist-socialist acoperă nu numai zona fetișului tehnologic (oarecum limitată la opera lui E. Gaskell, singura autoare de romane industriale cu un viu interes pentru evoluția problemelor sociale în epocă), ci se extinde și asupra altor două elemente fundamentale: atitudinea epocii față de sexualitate și moarte. Ambele reprezintă tabuuri sociale atât în romanul realist-socialist, cât și în cel victorian: „Moartea era și ea tot atât de adevărată și tot atât de obișnuită ca sărăcia, și cu toate acestea nimeni nu vorbea despre moarte în gura mare, pe stradă. Era un lucru care nu se cădea a fi rostit în gura mare, pe stradă". (E. Gaskell, *Cranford*, p. 16) Această dublă ocultare, a sexualității și a morții, ține și ea de natura represivă a celor două literaturi.

Revenind la tehnologie, iată câteva exemple despre cum este perceput ambientul industrial în romanul realist-socialist: Mitanei, tânăra pe care o muncitoare cu experiență o inițiază în taina fabricării cuzineților (acest motiv, al inițierii novicei sau novicelui, este recurent), îi place, la fel ca și doamnei Thornton, zgomotul asurzitor al mașinilor, care simbolizează „cântecul uzinei", metafora ce dă și titlul cărții. Dașa, din *Bătălie în marș*, venită de la colhoz abia de două luni, mărturisește că îi place în fabrică: — „Chiar și turnătoria de fontă îți place? întrebă el oarecum mirat. — Firește că da. — Ce anume îți place? — Sunt mai multe... Metalul curge gros ca smântâna... (comparație și ea recurentă) ...Benzile rulante se învârtesc... Electrocarele circulă..." (p. 408). De altfel, chiar din prima zi petrecută în uzină, Dașei i se pare că: „Din pântecele cuptoarelor ce se zăreau în fund se scurgeau oale de încărcare în șuvoi neîntrerupt ca o smântână de foc. Niște lăzi de fier se târau automat pe jos din dreptul cuptoarelor. (...) După ce se revărsa în lăzi, focul își lua

zborul prin orificiile laterale sub formă de fluturași incandescenți și albaștri. Era o priveliște frumoasă și Dașa se opri locului să privească încântată“ (p. 96). Același lirism convențional, cu accente hilare, îl inspiră și pe inginerul Bahirev, într-un moment de contemplație: „Din fundul secției, curgea încet și neabătut banda conveierului principal. Curgerea ei părea a fi prescrisă din veacuri, ca și curgerea unui fluviu bogat în ape. Conveierul se mișca întruna, inundat de lumina soarelui, atrăgând și supunând voinței sale toată aparatura din jur și pe toți oamenii — spre el pluteau alene piesele pe macarale în forme de grindă rulantă, ca și electrocarele zglobii...“. Reacția în fața ambianței tehnologice este similară celei trăite în sânul naturii: „Fară să vrea, Bahirev se opri o clipă lângă conveier și își îndreptă umerii, așa cum se opresc oamenii pe malul unui râu larg și liniștit și-și îndreptă fără voie umerii: — Frumoasă, frumoasă secție... nimic de zis... E frumoasă! murmură el, mijindu-și ochii din cauza soarelui și zâmbind“. (*Ibidem*, pp. 57–58)

Pradă acestui entuziasm, omul și mașina devin un cuplu greu de despărțit: o muncitoare din *Ana Roșculeț*, romanul lui Marin Preda, cere să lucreze la două războaie de țesut odată, iar Serioja din *Bătălie în marș* studiază la școala tehnică și vrea să urmeze facultatea, însă relația cu mașina de frezat pare să fie mai puternică decât logica: „Uite, o să izbutesc cu studiile, dar de mașina de frezat tot nu mă despart.“ (p. 350), ba chiar și decât natura: „Mai dă-o-ncolo de freză! îi spune prietena lui. Toate fetele întorc capul după el, dar dumnealui, toată ziua–bună ziua, doar la freză se gândește“ (p. 346). Și exemplele ar putea continua.

Cu siguranță că, spre deosebire de romanul victorian, aici nu ne putem îndoi de nesinceritatea textului, transparentă și la nivel stilistic. Însă chiar și așa, întrebarea

rămâne deschisă: ce se mai ascunde în spatele exaltării tehnologice?

Industrializarea a suscitat abordări diferite în ceea ce privește impactul tehnicii asupra individului și a societății.

Psihanaliza l-a văzut ca fiind expresia pulsiunii de distrugere sau agresive exercitate de om asupra naturii, în scopul supunerii celei din urmă. Această interpretare, general acceptată, îndreptățește observația potrivit căreia femeia ar manifesta o atracție inconștientă pentru tehnologie, dat fiind că lupta pentru dominație a fost întotdeauna considerată drept o trăsătură eminamente masculină. Totodată, progresul tehnic a adus cu sine șansa emancipării femeii, făcând-o egala bărbatului în munci care, din punct de vedere biologic, îi depășeau condiția fizică. Practic, tehnologia poate fi interpretată ca un substitut falic, cu funcția de a compensa forța masculină. Raportul pe care femeia îl întreține cu mașina este unul erotic și de putere în același timp, similar celui în care se află cu bărbatul.

Pe de altă parte, dezvoltarea mijloacelor de producție, așa cum susține Marx, a generat modificări în cadrul relațiilor de muncă și a avut ca rezultat transformarea totală a societății. Dacă ar fi să îl credem, ca rezultat al acestei cauzalități în lanț, statul urma să dispară sub forța necesității istorice. Ironia face ca prin anii '70 și ulterior gânditori francezi cu influențe de stânga să ajungă la concluzia, total opusă, că evoluția tehnicii duce în mod categoric la totalitarism. Pe de o parte, ea a constituit motorul celor două ideologii totalitare: nazistă și comunistă și, pe de alta, reprezintă promisiunea unui nou tip de totalitarism, în care controlul se exercită cu atât mai puternic cu cât este mai invizibil.

Această perspectivă asupra erei cartelelor magnetice (Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*) este enunțată oarecum asemănător și de alți teoreticieni, de orientare diferită (de exemplu: Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, George Ritzer, *McDonaldizarea)*.

Marxist entuziast în anii de tinerețe, Georges Friedmann realiza cu tristețe, ceva mai târziu, că omul descris în *Capitalul* este departe de împlinire și că, denudat de forțele sale spirituale, a fost lăsat fără apărare într-un mediu tehnic pe care nu-l poate domina, ceea ce face condiția sa mult mai dramatică decât în capitalism. (*La Puissance et la Sagesse*)

Dar cea mai interesantă pare să fie ideea conform căreia cuplul om–mașină duce, în ultimă instanță, la automatizarea primului, la privarea lui de discernământ și inițiativă, transformându-l într-un robot ușor manevrabil și supus total controlului puterii (J. Ellul, G. Friedmann, H. Marcuse, G. Ritzer etc.). Și mai interesant chiar este faptul că aserțiunea se revendică de la Marx însuși.

Deși reprezintă un subiect absent din cercetările sociopsihologice asupra comunismului, muncitorul a constituit obiectul de studiu a numeroase lucrări de psihologia muncii, chiar de la începutul secolului (Edouard Claparède, M. Walther, Otto Lipmann etc.).

În special în calitate de operator al celebrei linii de asamblare, el s-a aflat în centrul atenției diverselor analize referitoare la influența mașinii și a muncii automatizate asupra psihicului uman.

„Mașina", spune Georges Friedmann (fondatorul sociologiei umaniste a muncii după cel de-al Doilea Război Mondial) în *Où va le travail humain?*, „este un segment nou adăugat liniei de segmente ale corpului uman." (p. 213) „Mulți operatori la linia de asamblare simt la

început insatisfacție, neliniște și nevoia de schimbare și părăsesc uzina", povestește el. Alții se adaptează într-un interval de 6 până la 12 luni, devin atașați de locul de muncă și se „fixează". „În orice caz, ceva în ei se modifică, deoarece de acum înainte le repugnă schimbarea și nu mai manifestă nici ambiție profesională, nici voința de a-și asuma riscul de care e nevoie pentru a-și asigura o altă activitate mai «apreciată» și mai bine plătită." (*Ibidem*, p. 236) „Exercițiul constant al muncilor impersonale sfârșește prin a depersonaliza muncitorii care le exercită." (*Ibidem*, p. 359), conchide Friedmann.

Munca la linia de asamblare, prin monotonia ei, duce la „day-dreaming", generând un clivaj între „seria mentală" și cea fizică, între acțiune și vis. Datorită muncii automate, linia de asamblare presupune „ore de muncă monotonă, efectuate la limita conștientului". (*Ibidem*, p. 232)

Disocierea omului prin tehnici, „ruptura dintre inteligență și acțiune, este o caracteristică a metodelor moderne de muncă". (*Où va le travail humain?*, p. 361) „Actualul sistem industrial exercită, fără îndoială, o acțiune psihologică și morală dezagregantă asupra individului." (*Ibidem*, p. 263)

Referindu-se la starea psihologică a muncitorilor din URSS, Friedmann atrage atenția asupra problemelor cu care aceștia se vor confrunta, în ciuda politicii de negare a sistemului comunist: „…aceste probleme umane există. Chiar dacă sunt mai puțin evidente în cursul unei experiențe sovietice în care masa de opinie este fasonată în mod riguros de aparatul de Partid și de Stat, mai devreme sau mai târziu, ele nu se vor manifesta cu o acuitate mai mică". (*Ibidem*, p. 263) Un punct conflictual între parametrii psihicului uman și cerințele aberante ale

producției planificate este cel privind ritmul psihologic natural al individului în opoziție cu ritmul de lucru la care stahanovismul reglează mașina: „«Primatul ritmului psihologic» se înscrie pe o poziție opusă «doctrinei plasticității randamentului» individual în funcție de regimul economico-social implicat în recentele dezvoltări ale stahanovismului și surogaților săi în URSS". (*Ibidem*, pp. 220–221) „Fiecare dintre noi are propriul său ritm natural imposibil de încălcat." (*Ibidem*, p. 218)

O premisă de la care pleacă și care este demonstrată de Friedmann (așa cum o vor face și Marcuse, Habermas sau Ritzer) este aceea că „tehnica presupune întotdeauna un centralism". (*Ibidem*, p. 179)

Evident, autorul *Capitalului* ignorase acest lucru.

Faptul că muncitorul, individ masificat și integrat perfect în sistem, este tocmai reprezentantul clasei în ascensiune și, mai apoi, al societății fără clase imaginate de Marx pune pe gânduri. El poate reformula dintr-o cu totul altă perspectivă munca în fabrică, fie doar și la nivel speculativ.

Dar cert este că, așa cum o arată literatura și arta, în general (onirismul, cubismul, dadaismul — și nu în ultimul rând chiar romanul victorian), progresul tehnic a exercitat o influență enormă asupra psihismului uman.

Studii de psihanaliză arată că, într-un anumit sens, el reprezintă, de fapt, un marș spre inconștient, favorizând procesul de refulare a sentimentelor: „…asistăm la un marș spre inconștient. Și aceasta nu e adevărat doar în ceea ce privește munca, ci toate elementele umane, de asemenea, în măsura în care ele sunt refulate de tehnică, tinzând să treacă de pragul inferior al conștiinței. Există o din ce în ce mai mare participare a inconștientului în conduita de viață". (Jacques Ellul, *La technique*, p. 365)

Autorul amintește de visele unor triburi indiene în care elemente tehnice înlocuiesc figuri arhetipale: „Un fapt foarte semnificativ este apariția elementelor tehnice în ceea ce psihanaliza numește «marile vise». — În anumite vise, la figuri tradiționale care se întorc în perioadele cele mai îndepărtate ale umanității, asistăm la deplasarea acestor figuri, adică unele sunt înlocuite cu instrumente. Astfel, M. Bastide observă apariția automobilului în visele anumitor triburi indiene ca înlocuitor al simbolurilor tradiționale, defectarea unui automobil având, se pare, sensul de simbol al unei probleme sexuale. Această pătrundere în subconștient arată că nu mai există nimic în om care să fie ferit de influența tehnicii". (*La technique*, p. 366) Concluzia derivată de aici ar fi aceea că acțiunea tehnicii (și, implicit, a mașinii) asupra psihicului uman implică un proces de refulare. „Toată tehnica", spune Ellul, „și în principal toată tehnica umană, face apel la inconștient, care joacă un rol cu atât mai mare cu cât, în același timp, domeniul său s-a mărit prin refularea de care vorbim." (*Ibidem*, p. 365)

Din punctul nostru de vedere, supralicitarea limbajului tehnic în orice tip de literatură ar putea ridica, prin contaminare, suspiciuni în privința rolului pe care aceasta din urmă îl joacă în raportul dintre putere și cititor. Faptul că în toate tipurile de societate, fie ele liberale sau socialiste, știința și tehnica s-au aflat dintotdeauna în mâinile statului sugerează posibilitatea ca o ideologie științifică (sau tehnică) să se transforme oricând într-una politică.

De altfel, dacă vom compara cele cinci etape de dezvoltare a ideologiei științifice pe care Jacques Ellul le distinge, din 1850 și până astăzi (*Le bluff technologique*), cu perioada în care evoluează realismul socialist pe scena

țărilor-satelit (după 1945), vom constata că fascinația tehnică pe care acesta o exultă nu se sincronizează întocmai cu modul general de receptare a fenomenului la acel moment. După 1945, știința și cuceririle ei treceau printr-o etapă de criză, cea de-a patra, în care popularitatea lor scăzuse dramatic după bombardamentul atomic de la Hiroshima.

Dar Cominternul urma neabătut directivele literare stabilite de Partid la Congresul Scriitorilor din 1930, exportând statelor „ocrotite" de armata sovietică un entuziasm tehnic disciplinat și nediscutabil…

4. Concluzie

Din orice perspectivă am analiza realismul socialist, recurența obsesivă a discursului tehnic în textele așa-zisei literaturi ascunde, dincolo de legitimările ideologiei comuniste și dincolo chiar de paradigma socioculturală a epocii (supralicitata eră tehnologică etc.), un important potențial semnificativ, descifrabil nu în raport cu discursul rațional și raționalizant al puterii, ci, mai degrabă, cu un cod subliminal al său. Această recurență nu a fost aleatorie sau exclusiv propagandistică, ea trebuie văzută ca un simptom specific sau o expresie distinctă a reprimării suplimentare în sistemele comuniste.

Este unul dintre multiplele motive pentru care abordările mai puțin explicative (și mai degrabă descriptive) ale realismului socialist din perspectivă strict istorico-literară nu pot fi suficiente.

Portret de grup

O ultimă fotografie, nesentimentală, a realismului socialist: undeva, în prim-plan, dar greu de distins și, poate, și mai greu de numit, un bărbat și o femeie, amândoi *noi*. Amândoi implicați în actul fondator al muncii, cu o expresie de încrâncenare pe chip. Nu romantismul pare să fie subiectul acestui instantaneu. Privirile oarecum încruntate ale protagoniștilor ne fac să bănuim că au fost surprinși într-un moment mobilizator, militând împotriva dușmanului de clasă ori a tovarășului de alături, care ar putea constitui, la o adică, obiectul unui denunț — sau împotriva lor înșile, care, la rându-le, ar putea fi, la fel de bine, subiectul unei autocritici. Realismul socialist nu aduce nici pe departe cu o scenă a jocurilor de societate, nu veți vedea mănuși, în afara celor de cauciuc...

Și, da, simțul dvs. estetic nu vă înșală, femeia din imagine nu a fost niciodată frumoasă. Cu siguranță însă, este mama unui număr impresionant de copii care n-au încăput în fotografie din cauza numărului și mai impresionant de utilaje.

Atât el, cât și ea se găsesc într-o stare de grație serios-visătoare, datorată proximității mijloacelor de producție. Numai așa s-ar putea explica, la o analiză atentă, ținuta emancipată a femeii în raport nu doar cu bărbatul, ci cu întreaga societate. Aveți dreptate, nici societatea nu a ieșit în poză, fiind multilateral dezvoltată.

În fine, strungul, mașina de găurit, dar mai ales sincrociclofazotronul dau poezia acestui memento și, cu precădere, speranța fericirii viitoare. Și a nemuririi, poate.

Ciudat însă, despre realizatorii „instantaneului“ nu știm, cu exactitate, nimic. Doar ceea ce se poate deduce din modul ingenios în care au aranjat totul în acest cadru strâmt și din faptul (întotdeauna fundamental în istorie) de a te afla în spatele obiectivului și a face retușuri după necesități...

Cuvânt de încheiere

Angrenajul totalitar comunist a avut un dramatism aparte. El vine din maniera rudimentară a mecanicii sale, infinit mai agresivă ori traumatizantă decât celelalte tipuri de organizare politică (represive toate, sesizabil sau nu), tocmai pentru că merge într-un răspăr programatic cu infinita complexitate umană.

Spuneam (referindu-mă la diferența dintre reprimarea suplimentară în socialismul real și cea din societățile occidentale) că rudimentarul este, prin el însuși, o formă a terorii. Supraviețuitorii dictaturilor comuniste prezintă o sensibilitate mărită la această nuanță... Cine ar fi crezut că din ea avea să se nască o întreagă estetică...

Realismul socialist a însemnat un fenomen aparte printre literaturile ultimului secol. Caracteristica lui fundamentală se reduce la aservirea politică față de un sistem represiv pe care, legitimându-l în plan ficțional, dorește să îl perpetueze și în cel al realității, cu concursul cititorului. Eșecul în ambele sfere se datorează principiului care l-a generat: Thanatos.

Este o „creație" străbătută în toate aspectele de pulsiunea distrugerii, o „artă" scrisă — la propriu și la figurat — dintr-un instinct de moarte care nu își regăsește contrapartea în valorile vieții, ci dorește să se adâncească indefinit în prelucrarea represivă a realității și reproducerea ei într-un etern și obsesional **principiu al randamentului comunist, cel mai nerentabil dintre toate câte**

s-au inventat vreodată. Dacă în capitalism represivitatea își găsea, discret, rațiunea în exigențele unui randament real, cerut de legile pieței, societatea socialistă multilateral dezvoltată pare să nu fi promovat decât o parodie de răspuns la necesitățile materiale (sau istorice), adevăratul principiu după care funcționa fiind cel al plăcerii pervers nutrite din spectacolul puterii și, implicit, al degradării umane. Maniera în care practicienii utopiei comuniste au înțeles să rezolve problema alienării se reduce la înlocuirea efortului presupus de randament (soluționat de societățile postindustriale prin prelucrarea lui în falsă plăcere) cu truda pseudozadarnică, frustrarea și suferința finalmente gratuite (în ordinea rațiunii), dar indispensabile, altfel, într-o semantică demonstrativă și creatoare de noi legități precum cea a puterii extatice. Principiul randamentului comunist nu a fost economic, ci terorist, el nu trebuia să fie funcțional, ci impresionant, suplimentul de represivitate neputându-se explica aici, în siajul raționalității, ci într-unul (fără corespondent în societățile occidentale) pe care l-am putea numi — nu din maniheism, ci din observație pură — al unei **iraționalități consecvente**. Oarecum — ironic, ce-i drept — Marx a avut dreptate. În utopia sa, guvernată de absența proprietății private, exploatarea fizică și intelectuală a omului de către om nu mai reprezenta, într-adevăr, vioara întâi în corul dominației — ea era doar parte din orchestră —, adevăratul recital aparținând terorii sau exterminării psihice și bisului de la sfârșitul spectacolului. Surplusul de reprimare (reprimarea suplimentară) însemna, înainte de toate, un bonus de entertainment. Spectacolul puterii sau această echilibristică socială a terorii a făcut funcțională (atât cât se putea) șandramaua economică și nu invers. Ciudat este faptul

că unul dintre cele mai stenice și ireal de „consecvente“ discursuri pe care le-a cunoscut istoria — discursul comunist — a reușit să creeze un sentiment al realității atât de acut, că o utopie construită cu bocancii pe o mare de cadavre a putut mima vreme îndelungată pretenția siguranței și a nemărginirii... Însă și mai ciudată ni se pare astăzi imaginea detașamentelor de intelectuali mărșăluind în cadență ani sau decenii întregi, cu cravatele de pionier în vânt, mulți dintre ei nereușind sau nemaivoind să se oprească vreodată, în timp ce alții, infinit mai numeroși, au fost striviți sub picioare. Este de înțeles că, în chemarea lui de sirenă înșelătoare, comunismul și-a râs cu cinism de marii idealiști, de cei care au crezut sincer în beneficitatea lui și că refuzul acestora de a accepta dezamăgirea, eșecul, iar apoi spaima de a fi moșit un monstru și de a-i rămâne captivi neputincioși, precum noi toți, au fost reacții de apărare firești. O vreme. Unii s-au retras în propria lor conștiință, atât cât se putea, fără să mai reușească însă să iasă din sistem. Comunismul era o horă cu tradiții mafiote, muzica nu se termina decât odată cu viața ori cu exilul, în cel mai bun caz. Dar cei cu adevărat responsabili, cei blamabili și de neiertat, sunt aceia care au profitat activ de la început până la sfârșit și ar fi făcut-o din nou și din nou, la infinit și fără remușcări, indiferent de sistem, cum o fac și astăzi, în generoasa tranziție. Pe ei nu-i putem scuti de conștiință, lor trebuie să le-o prescriem...

Terorismul este, în primul rând, apanajul extazelor de putere irațională, solicitând, pentru a fi operant, nu doar sisteme autoritare, ci, mai ales, executanți. Eșecul răsunător al intelectualilor în confruntarea cu ideologiile extremiste din secolul trecut arată că simpla exersare a rațiunii în astfel de contexte nu mai este suficientă. Ori

posibilă. Ceea ce se întâmplă cu majoritatea oamenilor, intelectuali ori nu, la întâlnirea cu himerele colective este că structuri neconștientizate ale psihismului individual capătă viață, preluând controlul și reordonând teritoriile rațiunii după noile urgențe ideologice. Șansa rațiunii (intelectualul) în fața inconștientului neexplorat (ideologia) este, nu de puține ori, similară celei pe care o are furnica sub talpa iminentă a elefantului. După cum la fel de eficient s-a dovedit a fi și discursul rațional în fața terorismului actual...

Că lucrurile stau, din păcate, așa, am încercat să demonstrez în studiul de față. Ideologiile și paradisurile pe care acestea le promit, utopiile și, finalmente, orice evadare în ficțiune (onorabilă, înălțătoare, seductivă sau nu) reprezintă tot atâtea „nirvane" sau forme de acutizare periculoasă a instinctului morții. Freud nu a fost luat în serios la începutul secolului douăzeci, deși istoria i-a dat dreptate. Pentru a putea fi înțeles astăzi, nu trebuie să retrăim trecutul, e suficientă lectura unui roman realist-socialist. Ocultarea și deturnarea pulsiunii erotice (principiul vieții) — ca și stimularea mascată a celei de distrugere (principiul morții) — în activități acaparante, convenabile controlului (muncă și recreere organizată, extaz tehnic, luptă și permanentă stare de mobilizare sau vigilență împotriva unor dușmani dacă nu eterni, atunci măcar eternizabili — existența ori inexistența lor fiind mai puțin relevantă etc.), împreună cu promisiunea victoriei finale și a nemuririi (ocultarea morții, a nebuniei, bolilor sau oricăror disfuncționalități în marele proiect social) nu au fost clișee întâmplătoare ale propagandei comuniste. Că întregul aparat pulsional, atât la scară individuală, cât și socială, trebuia confiscat de putere o dovedesc și alte „detalii". Atragerea femeii de

partea sistemului prin înregimentare ideologică și propagarea unui fals arhetip feminin (reprimarea feminismului rusesc de la începutul secolului trecut, interzicerea avorturilor de mai târziu și a „feminității" înseși dovedind, în fapt, că puțin le păsa comuniștilor de soarta și sensul real al femeii) însemnau o asigurare împotriva rolului centrifug, pro-viață — și incontrolabil pentru orice sistem totalitar — pe care aceasta îl joacă în societate. Neîntâmplătoare (dar în alt fel decât cel în care a fost asumat până acum) este și marota limbajului tehnic, refrenul tehnologic-apologetic al discursului comunist, ca și absența sau încălcarea flagrantă a legităților politeții în dinamica interumană, deloc observată de cercetători, pusă fiind, probabil, pe seama raporturilor „tovărășești" dintre actanții sociali și a așa-zisei emancipări feminine. Fundamentale pentru buna relaționare între indivizi, nu doar în comunitățile umane, ci și în rândul animalelor (evident, fără nicio legătură cu pretinsele „mofturi burgheze"), bunele maniere sau „ritualurile de pacificare" au, dincolo de, sau, mai precis, în continuarea demnității fiecărui exemplar al speciei, rolul de calmare și inhibare a agresivității din cadrul grupului, natura însăși pornind de la presupoziția colaborării sau tolerării reciproce. Înlocuind respectul real pentru și dintre oameni cu forme ritualizate pervers (autocritica și denunțul), comunismul a cultivat, ca întotdeauna, mersul împotriva vieții, transformând presupoziția naturală într-una de subordonare, prin stimularea intenționat malignă a unei false agresivități vindicative în interacțiunile „tovărășești" — și ea inexistentă în ordinea firescului. Cu greu mai poate fi prezervat respectul omului față de sine în urma sesiunilor publice de dresaj autocritic sau al omului față de om după pânda, vânarea și în

cele din urmă sacrificarea la fel de flagelatoare a unuia de către celălalt.

Dar ciclul transformărilor nu se oprește aici...

În romanul său parabolic *Despre clovni: dictatorul și artistul*, Norman Manea sesiza necesitatea ca diferențele dintre nazism și comunism să fie trasate (și tratate) cu precizie, văzând în „idealul generos-umanist, de largă audiență" al acestuia din urmă, o posibilă explicație, printre altele, pentru „vârsta sa deja venerabilă și forța incomparabilă de penetrare". Adevărul este că fascinația discursului comunist pe termen atât de lung și asupra unui număr de intelectuali incomparabil mai mare (dacă ne gândim numai la intelectuali) decât al celor seduși de nazism stă în activarea latentă, prin promisiuni maximale, irealizabile în ordinea realității, a unor idealuri ce țin de principiul plăcerii (satisfacerea nevoilor bazale, emanciparea de servituți prin libertatea și egalitatea tuturor indivizilor, sugestia mai mult sau mai puțin voalată a unui fel sau altul de nemurire etc.), creându-se, astfel, o urgență din ce în ce mai presantă de modificare a realității (sau, cel puțin, de iluzionare în privința modificării ei) în vederea obținerii satisfacției, însă căreia i se opune, în mod paradoxal, un principiu al realității cu atât mai denaturat și frustrant (principiul randamentului în socialismul real), cu cât poate fi trecut cu vederea în graba (dictată de necesitate) de a proiecta modificarea dorită asupra unui viitor întotdeauna apropiat și niciodată atins. Această fascinație morganatică este răspunzătoare de (iarăși, în mod paradoxal) intensa și tonica senzație de realitate, generată în paralel cu un grad semnificativ de relaxare a planului conștient, greu detectabile, dar, mai ales, imposibil de explicat la nivel rațional, pe care le dau literatura și discursul comunist în general. Pe ea

(și, implicit, pe suprapunerea celor două principii: al realității și al plăcerii) a mizat în mod inconștient propaganda puterii și magia „realismului" socialist. În comparație cu nazismul, pe de altă parte, doctrina comunistă a fost una conținătoare, inclusivă, atașând la remorca sa ideologică idealurile unei întregi omeniri, fără deosebire de rasă, sex ori alte criterii discriminatoare. Deși deposedată de privilegiile de clasă, burgheziei nu i se rezerva în mod necesar (cel puțin teoretic) exterminarea ca soluție finală, ci doar egalizarea cu cei exploatați și convertirea obligatorie. Spre deosebire de rasă, cu neputință de înlăturat, fie chiar și chirurgical, proprietatea constituia un stigmat operabil. Că posesorii lui mureau în închisori, spitale psihiatrice ori la construcția canalului Dunăre–Marea Neagră, acesta a fost peticul nazist de pe sacul comunismului... Cel puțin teoretic, nimeni nu părea exclus de la festinul fantasmatic al societății viitoare, ci doar asimilat forțat, cu condiția renunțării la identitatea garantată prin diferență. Un ideal „generos" și conținător asemenea unui uter matern, către care individul era invitat să regreseze, cu toate nevoile și semenii săi laolaltă, o imersiune în familia liniștitor de uniformă a comunismului sau, altfel spus, marea reîntâlnire cu plăcerea nirvanic-amniotică.

Precum un avorton expulzat din corpul literaturii, realismul socialist, acest proiect absurd care, fără să trăiască, a existat totuși, ne privește cu ochi măriți din borcanul formolizat al istoriei. Hipnotic, chiar dacă numai pentru un timp.

Bibliografie

*** *Nuvela română contemporană*, culegere, vol. I–III, Editura pentru Literatură, București, 1964;

*** *Polis. Revista de științe politice*, vol. 3, nr. 1/1996;

*** *The Victorian Novelist: Social Problems and Social Change*, Edited by Kate Flint, Ed. Croom Helm Ltd., 1987;

Adler, Alfred, *Cunoașterea omului*, Ed. IRI, București, 1996;

Adler, Alfred, *Sensul vieții*, Ed. IRI, București, 1995

Arendt, Hannah, *Originile totalitarismului*, Ed. Humanitas, București, 1994;

Aries, Philippe, *Omul în fața morții*, Ed. Meridiane, București, 1996;

Aucouturier, Michel, *Realismul socialist*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001;

Axelos, Kostas, *Marx, penseur de la technique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1961;

Balandier, Georges, *Antropologie politică*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998;

Banuș, Maria, *Versuri alese*, Ed. Cartea Rusă, București, 1953;

Barbu, Eugen, *Facerea lumii*, Ed. Minerva, București, 1972;

Bataille, Georges, *Istoria erotismului*, Ed. Trei, București, 2005;

Beauvois, J. L.; Joule, R. V., *Tratat de manipulare*, Ed. Antet, București, 1994;

Besançon, Alain, *Nenorocirea secolului* (*Despre comunism, nazism și unicitatea „șoah"-ului*), Ed. Humanitas, București, 1999;

Boia, Lucian (coord.), *Miturile comunismului românesc*, Ed. Nemira, București, 1998;

Boia, Lucian, *Jocul cu trecutul (Istoria între adevăr și ficțiune)*, Ed. Humanitas, București, 1998;
Boia, Lucian, *Mitologia științifică a comunismului*, Ed. Humanitas, București, 1999;
Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Ed. Humanitas, București, 2000;
Brontë, Charlotte, *Shirley*, Ed. Univers, București, 1974;
Bruckner, Pascal, *Melancolia democrației. (Cum să trăiești fără dușmani?)*, Ed. Antet, 1996;
Ceahotin, Serghei, *Violul mulțimilor prin propaganda comunistă*, Ed. Antet, București, 2005;
Cernat, Paul; Manolescu, Ion; Angelo, Mitchievici; Stanomir, Ioan, *Explorări în comunismul românesc* I, Ed. Polirom, Iași, 2004;
Cernîșevski, N. G., *Ce-i de făcut?*, Ed. Cartea Rusă, București, 1951;
Cesereanu, Ruxandra, *Călătorie spre centrul infernului*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1998;
Chițea Viorel, *Logica teoriei marxiste*, Ed. Apollo, București, 1995;
Cornea, Andrei, *Mașina de fabricat fantasme*, Ed. Clavis, București, 1995;
Cornea, Paul, *Interpretare și raționalitate*, Ed. Polirom, Iași, 2006;
Cuin, Charles-Henry; Gresle, François, *Istoria sociologiei*, Ed. Institutul European, Iași, 2002;
Davidoglu, Mihail, *Cetatea de foc*, din *Teatrul românesc contemporan*, vol. II, Ed. Tineretului, 1962, București;
Davidoglu, Mihail, *Platforma magică*, Ed. Cartea Românească, București, 1973;
Demetrius, Lucia, *Cumpăna*, Ed. de Stat, București, 1946;
Deșliu, Dan, *Versuri alese*, Ed. Cartea Rusă, București, 1953;
Di Mascio, Patrick, *Freud după Auschwitz (Psihanaliza culturală)*, Ed. Amarcord, Oradea, 2000;

Dorna, Alexandre, *Fundamentele psihologiei politice*, Ed. Comunicare.ro, București, 2004;
Dumont, Louis, *Eseu asupra individualismului*, Central European University Press, Ed. Anastasia, București, 1997;
Ellul, Jacques, *La technique*, Ed. Economique, Paris, 1990;
Ellul, Jacques, *Le bluff technologique*, Ed. Hachette, Paris, 1988;
Engels, Friedrich, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, Ed. Politică, 1987;
Engels, Friedrich, *The Condition of the Working Class in England in 1844*, 1844;
Fadeev, A., *De pe pozițiile realismului socialist*, Ed. pentru Literatură Universală, București, 1962;
Fedin, Constantin, *O vară neobișnuită*, Ed. Cartea Rusă, București, 1950;
Ficeac, Bogdan, *Cenzura comunistă și formarea „omului nou"*, Ed. Nemira, București, 1999;
Ficeac, Bogdan, *Tehnici de manipulare*, Ed. Nemira, București, 1997;
Freud, Sigmund, *Dincolo de principiul plăcerii*, Ed. Jurnalul Literar, 1992;
Freud, Sigmund, *Opere 4 (Studii despre societate și religie)*, Ed. Trei, București, 2000;
Freud, Sigmund, *Vina de a fi femeie*, Ed. Mediarex, București, 2000;
Freud, Sigmund, *Angoasă în civilizație*, *Opere*, vol. 1, Ed. Științifică, București, 1993;
Friedmann, Georges, *La crise du progres*, Ed. Gallimard, Paris, 1936;
Friedmann, Georges, *La Puissance et la Sagesse*, Ed. Gallimard, Paris, 1970;
Friedmann, Georges, *Machine et humanisme. Problèmes humains du machinisme industriel*, Ed. Gallimard, Paris, 1946;
Friedmann, Georges; Naville, Pierre, *Traité de sociologie du travail*, Libraire Armand Colin, Paris, 1961;

Friedmann, Georges, *Où va le travail humain?*, Ed. Gallimard, Paris, 1950;
Friedmann, Georges, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Cornell University Press, 1981;
Fromm, Erich, *Texte alese*, Ed. Politică, București, 1983;
Fromm, Erich, *Frica de libertate*, Ed. Teora (Universitas), București, 1998;
Galan, V. Em., *Bărăgan*, Ed. Cartea Rusă, Bucureşti, 1950;
Gaskell, Elizabeth, *Cranford*, Ed. Univers, Bucureşti, 1970;
Gaskell, Elizabeth, *Mary Barton*, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1960;
Gaskell, Elizabeth, *Nord şi Sud*, Ed. Univers, Bucureşti, 1979;
Gherea, Constantin Dobrogeanu, *Social-democraţia şi epoca cadrilateră* în *Opere complete 5*, Ed. Politică, Bucureşti, vol. 1–8, 1976–1983;
Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1987;
Girardet, Raoul, *Mituri şi mitologii politice*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1997;
Gorki, Maxim, *Mama*, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1964;
Gorki, Maxim, *Valenca Olesova şi alte nuvele*, Ed. Cartea Rusă, Bucureşti, 1952;
Gubarev, V. *Pavlik Morozov*, Ed. Tineretului a C.C. a U.T.M., Bucureşti, 1951;
Habermas, Jurgen, *La technique et la science comme „idéologie"*, Ed. Gallimard, Paris, 2002;
Hayek, F. A., *Capitalismul şi istoricii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998;
Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, Ed. Beladi, Craiova, 1994;
Horvath, Istvan, *Brazdă peste haturi*, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1954;
Ierunca, Virgil, *Fenomenul Piteşti*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990;
Ionescu, Ghiţă, *Investigarea comparativă a politicilor comuniste*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992;

Istrati, Ion, *Grâu înfrățit*, Ed. pentru Literatură și Artă a Uniunii Scriitorilor din R.P.R., București, 1950;
Ivanov, Vsevolod, *Trenul blindat 14–69*, Ed. de Stat, București, 1950;
Jung, Carl Gustav, *Psihologie individuală și socială*, Ed. Anima, București, 1994;
Jung, Carl Gustav, *Reflecții teoretice privind natura psihismului*, Ed. Anima, București, 1994;
Ketlinskaia, V., *Zilele vieții noastre*, Ed. Cartea Rusă, București, 1955;
Kligman, Gail, *Politica duplicității (Controlul reproducerii în lumea lui Ceaușescu)*, Ed. Humanitas, București, 2000;
Koch, Stephen, *Sfârșitul inocenței (Intelectualii din Occident și tentația stalinistă, 30 de ani de război secret)*, Ed. Albatros, București, 1997;
Krupskaia, Nadejda, *Opere pedagogice alese*, Ed. de Stat Didactică și Pedagogică, București, 1952;
Laplanche, Jean; Pontalis, J. B., *Vocabularul psihanalizei*, Ed. Humanitas, București, 1994;
Le Bon, Gustave, *Psihologia mulțimilor*, Ed. Anima, București, 1990;
Le Bon, Gustave, *Psihologie politică*, Ed. Antet;
Leonov, Leonid, *Drumul spre ocean*, Ed. Cartea Rusă, București, 1958;
Lipovetsky, Gilles, *A treia femeie*, Ed. Univers, București, 2000;
Lodge, David, *Meserie!*, Ed. Polirom, Iași, 2002;
Lorenz, Konrad, *Așa-zisul rău (Despre istoria naturală a agresiunii)*, Ed. Humanitas, București, 1998;
Macarenco, A. S., *Poemul pedagogic*, Ed. de Stat pentru Literatură Științifică și Didactică, 1951;
Machiavelli, Niccolo, *Principele*, Ed. Minerva, București, 1994;
Manea, Norman, *Despre clovni: dictatorul și artistul*, Ed. Polirom, Iași, 2005;
Manolescu, Nicolae; Micu, Dumitru, *Literatura română de azi (1944–1964)*, Ed. Tineretului, 1965;

Marcuse, Herbert, *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Beacon Press, Boston, 1977;
Marcuse, Herbert, *Eros și civilizație*, Ed. Trei, București, 1996;
Marcuse, Herbert, *Scrieri filozofice*, Ed. Politică, București, 1977;
Marcuse, Herbert, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, Columbia University Press, New York, 1958;
Marcuse, Herbert, *Vers la libération (Au-delà de l'Homme unidimensionnel)*, Bibliothéque Médiations, Paris, 1970;
Marx, Karl, *Contribuții la critica economiei politice*, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, București, 1954;
Marx, Karl; Engels, Friedrich, *Manifestul Partidului Comunist*, Ed. Nemira, București, 1998;
Maschino, Maurice, *Pornostroika (Dragostea la sovietici)*, Ed. Nemira, București, 1996;
McLellan, David, *Ideologia*, CEU, Ed. Du Style, București, 1998;
Milosz, Czeslaw, *Gândirea captivă (Eseu despre logocrațiile populare)*, Ed. Humanitas, București, 1999;
Moscovici, Serge, *Epoca maselor*, Ed. Institutul European, Iași, 2001;
Moscovici, Serge, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, Ed. Polirom, Iași, 1997;
Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine (Technics and Human Development)*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1966;
Munteanu, Francisc, *Lența*, Ed. Tineretului, București, 1956;
Neculau, Adrian (coord.), *Psihologie socială (aspecte contemporane)*, Ed. Polirom, Iași, 1996;
Neculau, Adrian (coord.), *Reprezentările sociale*, Ed. Polirom, Iași, 1997;
Negrici, Eugen, *Literatura română sub comunism*, Editura Fundației PRO, București, 2003;
Negrici, Eugen, *Poezia unei religii politice (Patru decenii de agitație și propagandă)*, Ed. Pro, București, 1996;

Neumann, Franz, *The Democratic and the Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory*, The Free Press Glencoe, Illinois & The Falcon's Wing Press, 1957;
Nicoară, Simona; Nicoară, Toader, *Mentalități colective și imaginar social*, Universitatea din Cluj, 1996;
Nietzsche, Friedrich, *Călătorul și umbra sa*, Ed. Antet, București, 2005;
Nițescu, N., *Sub zodia proletcultismului*, Ed. Humanitas, București, 1995;
Ostrowski, Nikolai, *Așa s-a călit oțelul*, Editura pentru Literatură, București, 1964;
Pasti, Vladimir, *Sociologie politică*, Ed. Ziua, București, 2004;
Platon, *Banchetul*, Ed. de Vest, Timișoara, 1992;
Popovici, Titus, *Străinul*, Ed. Facla, Timișoara, 1989;
Popper, Karl, *Mitul contextului*, Ed. Trei, București, 1998;
Preda, Marin, *Ana Roșculeț*, Ed. pentru Literatură și Artă a Uniunii Scriitorilor din R.P.R., București, 1949;
Reich, Wilhelm, *Funcția orgasmului*, Ed. Trei, București, 1995;
Ricoeur, Paul, *De la text la acțiune (Eseuri de hermeneutică II)*, Ed. Echinox, Cluj, 1999;
Robin, Regine, *Le réalisme socialiste — une esthétique impossible*, Ed. Payot, Paris, 1986;
Roudinesco, Elisabeth, *De la Sigmund Freud la Jacques Lacan*, Ed. Humanitas, București, 1995;
Ruiz, Don Miguel, *Cele patru legăminte. Cartea înțelepciunii toltece*, Ed. Mix, Brașov, 2002;
Sahia, Alexandru, *Uzina vie*, Ed. Tineretului, București, 1964;
Sejourne, Philippe, *The Feminine Tradition in English Fiction*, Ed. Institutul European, Iași, 1999;
Selejan, Ana, *Literatura în totalitarism*, vol. I–VI, Ed. Thausib, Sibiu și Cartea Românească, București, 1994–2000;
Serghi, Cella, *Cântecul uzinei*, Ed. Tineretului, București, 1950;
Silion, Bogdan, *Rusia și ispita mesianică (Religie și ideologie)*, Ed. Vremea, București, 2004;

Spengler, Oswald, *Omul și tehnica (Contribuție la o filozofie a vieții)*, Ed. AION, Oradea, 1996;
Thom, Françoise, *Limba de lemn*, Ed. Humanitas, București, 2005;
Tismăneanu, Vladimir, *Fantoma lui Gheorghiu-Dej*, Ed. Univers, București, 1995;
Tismăneanu, Vladimir, *Irepetabilul trecut*, Ed. Albatros, București, 1994;
Tismăneanu, Vladimir, *Mizeria utopiei (Criza ideologiei marxiste în Europa răsăriteană)*, Ed. Polirom, Iași, 1997;
Tismăneanu, Vladimir, *Noaptea totalitară (Crepusculul ideologiilor radicale în secolul XX)*, Ed. Athena, București, 1995;
Todorov, Tzvetan, *Poetica*, Ed. Univers, București, 1973;
Toma, A., *Cântul vieții*, Ed. Cartea Rusă, București, 1950;
Trotter, David, *The English Novel in History, 1895–1920*, Routledge, 1993;
Universitatea „Al. I. Cuza", Iași, *Psihologia câmpului social*, Ed. Polirom, Iași, 2004;
Universitatea din București, *Miturile comunismului românesc II*, Ed. Universității din București, 1997;
Wierzbicki, Piotr, *Structura minciunii*, Ed. Nemira, București, 1996.

Cuprins

Prefață 7
Mulțumiri 11

Capitolul I. Portret de secol 13
1. Avatarurile spiritului 13
2. Două umbre 20
3. Socialismul, creștinismul și proprietatea individuală. Religia comunistă 22

Capitolul II. Totalitarismul 37
1. Definițiile politice și etologia 37
2. Ideologia, propaganda sau noul limbaj 47

Capitolul III. Ruleta rusească 55
1. Ce este realismul socialist? 55
2. Monopatologia discursului 58
3. Morfologia basmului realist socialist 60
4. Preistoria unui concept sau *democrații revoluționari* 61

Capitolul IV. Eros și Thanatos în realismul socialist 70
1. Introducere 70
2. Eros 72
3. Thanatos 84

Capitolul V. Femeia falică a realismului socialist.....105
1. Considerații generale.....105
2. Extremele mentalității sexuale sovietice. Între falicismul avangardei feministe și antifemei.....108
3. *Așa, în lumină, continuăm înaintarea, urcușul greu spre culmile realismului, ale artei vrednice de poporul nostru* 113
4. Viața ca mimesis al activității fantasmatice de partid 114
5. Sarcinile femeii randamentului și identificarea afectivă cu organizația de partid 128
6. Incitarea la discurs 140
7. Dispozitivul de alianță ideologică.....147
8. Emanciparea virilă a femeii randamentului 147

Capitolul VI. Megamașina comunistă 151
1. Dialectica limbajului.....151
2. Despotismul Egiptului antic și urmașii de la 1917.....152
3. Realismul socialist, o literatură „profetică“ 159
4. Regele și mașina.....161

Capitolul VII. Tehnologie și industrializare în realismul socialist.....166
1. Interferențe.....166
2. Tehnologie de secol XlX 167
3. Entuziasmul tehnic 169
4. Concluzie.....185

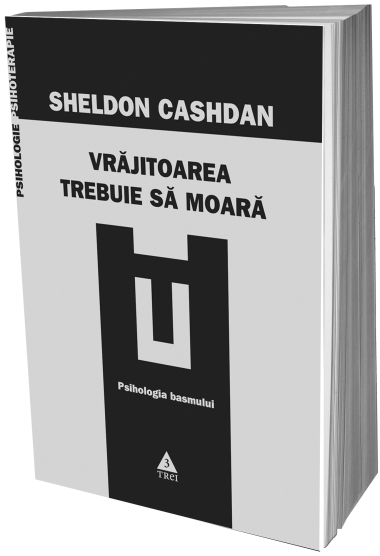
Portret de grup.....186
Cuvânt de încheiere 188
Bibliografie 195

Vrăjitoarea trebuie să moară

Psihologia basmului

Autor: Shledon Cashdan
Limba originală: engleză
Traducere: Simona Reghintovschi

În această carte dedicată psihologiei basmelor, Sheldon Cashdan examinează modul în care basmele îi ajută pe copii să facă față conflictelor psihice, proiectându-le propriile lupte interne dintre bine și rău asupra bătăliilor puse în scenă de personajele din povești. Rumpelstiltskin, Pinocchio și Rapunzel interpretează pe o scenă lipsită de pericole dorința senzuală, invidia, avariția și lenea, permi- ţându-le copiilor să se confrunte cu propriile lor «păcate mortale». Semnificația profundă a poveștilor fantastice și a basmelor nu a mai fost abordată atât de pătrunzător și de distractiv de la Psihanaliza basmelor, a lui Bettleheim.



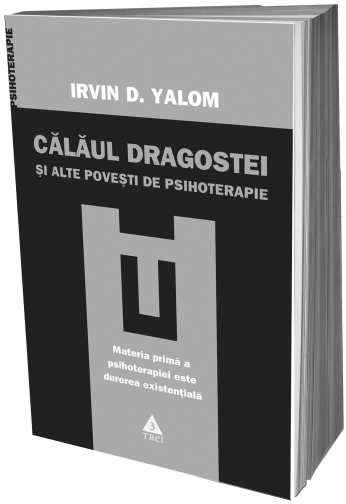
«Un uluitor tur de forță pentru toți cei interesați de lumea interioară a copiilor și adulților.» — Henry Biller, autorul cărții *The Father Factor*

SHELDON CASHDAN este profesor emerit de psihologie la Universitatea Massachusetts, Amherst. Este autorul cărților: *Abnormal Psychology, Interactional Psychotherapy* și *Object Relations Therapy*.

Călăul dragostei și alte povești de psihoterapie

[Love's Executionner and other tales of pszchotherapy]

Autor: Irvin D. Yalom
Limba originală: engleză
Traducere: Smaranda Nistor



„În această carte voi spune poveștile a zece pacienți care au apelat la psihoterapie și care, pe parcursul acestui demers, s-au luptat cu durerea existențială. Dar nu acesta a fost motivul pentru care mi-au cerut ajutorul; dimpotrivă, toți zece sufereau de problemele obișnuite ale vieții cotidiene: singurătate, dispreț față de sine, impotență, migrene, compulsivitate sexuală, obezitate, hipertensiune, tristețe, o mistuitoare dragoste obsesivă, oscilații bruște ale stării de spirit, deprimare. Și totuși, cumva (un «cumva» care se dezvăluie altfel în fiecare poveste), psihoterapia a scos la iveală rădăcini adânci ale acestor probleme cât se poate de prozaice — rădăcini care se întind departe, până la esența existenței.

«Vreau! Vreau!» se aude mai tot timpul în cursul acestor istorisiri.

O pacientă a strigat: «O vreau înapoi pe scumpa mea fetiță moartă!», în timp ce își neglija cei doi băieți rămași în viață. Un alt pacient insista: «Îmi doresc să le regulez pe toate femeile care-mi ies în cale!», pe măsură ce cancerul limfatic de care suferea îi invada pe rând cele mai tainice cotloane ale trupului. Iar un altul implora: «Vreau niște părinți și o copilărie de care n-am avut parte niciodată!», agonizând asupra a trei scrisori pe care nu se putea hotărî să le deschidă. Iar o alta a declarat: «Vreau să fiu veșnic tânără», căci ea, o femeie în vârstă, nu se putea desprinde din dragostea devoratoare pe care i-o purta unui bărbat cu treizeci și cinci de ani mai tânăr decât ea.“

Irvin D. Yalom

Cu fiecare zi mai aproape

Cum să te eliberezi de trecut

[Every Day Get A Little Closer]

Autor: Irvin D. Yalom, Ginny Elkin
Limba originală: engleză
Traducere: Smaranda Nistor

Cunoscutul psihoterapeut și scriitor Irvin D. Yalom îți surprinde din nou numeroții cititori printr-o carte în care ambii participanți la o psihoterapie își comunică gândurile și sentimentele. Ginny Elkin, o tânără talentată dar chinuită de suferința psihică, intră într-o terapie cu Yalom, după ce fusese diagnosticată psihiatric ca „schizoidă" și încercase mai multe variante de tratament. Ca parte a colaborării lor, cei doi decid să țină fiecare un jurnal al interacțiunii. Cartea de față reproduce fidel aceste jurnale.

Irvin D. Yalom este unul dintre cei mai cunoscuți psihoterapeuți contemporani. Cele mai importante lucrări teoretice le-a dedicat psihoterapiei de grup și psihoterapiei existențiale. Profesor de psihiatrie la Stanford University, Yalom a primit în anul 2000 Premiul Oscar Pfister din partea Asociației Americane a Psihiatrilor.